Antropología cultural

Análisis de la cultura subalterna

L. M. Lombardi Satriani

Editorial Galerna

INDICE

Introducción 9

Las observaciones gramscianas sobre el folklore: del "pintoresco" a la contraposición 15

La antropología cultural y la ciencia folklórica 35

Folklore y exclusión 87

El folklore como cultura de impugnación 113

Los niveles de impugnación del folklore 129

La función narcotizante del folklore 179

INTRODUCCION

Establecer una ecuación, o una relación en general, entre una disciplina relativamente reciente en Italia, como la antropología cultural, y una mucho más antigua, sea desde el punto de vista de la investigación como en cuanto a la vida académica, cual es la ciencia folklórica, podría a primera vista parecer una tentativa superficial de modernización, en un malentendido sentido de apertura que imponga apriorísticamente un juicio de validez a una cosa determinada con tal de que sea más o menos "nueva".

Se podría pensar, también, en una manía de unificación entre disciplinas diversas en nombre de un mito de la interdisciplinariedad: mito en la medida en que no es exigencia que emana del objeto de estudio sino que es impuesta a éste intelectualmente.

Pero un análisis más profundo de los dos términos aquí relacionados —antropología cultural y folklore— mostraría cuán erróneas, además de superficiales, serían las impresiones aquí hipotetizadas.

En realidad, la historia de las dos disciplinas es notablemente diversa: limitándonos solamente a su vida académica, se advertirá que la primera, por un

complejo de razones culturales y políticas (desde la suficiencia idealista frente a las ciencias del hombre hasta la aversión fascista por las investigaciones críticas, que habrían podido problematizar la realidad italiana, sobre la cual, en cambio, era necesario para la dictadura sostener las imágenes de optimismo), sólo en la segunda posguerra ha ido conquistando fatigosamente su puesto en la cultura oficial italiana. Conviene no olvidar que el Instituto de Antropología Social, fundado en la Universidad de Palermo en 1943, por iniciativa del representante del Gobierno militar aliado por el sector cultural, el coronel inglés Gayre, fue suprimido después de tres años por la aversión suscitada en el ambiente académico (y la difusión de la antropología cultural en Italia, acogida al principio con profundas sospechas y con un sentimiento de orgullosa suficiencia, se debe principalmente a la inteligente y apasionada fatiga de algunos estudiosos).

La segunda, en cambio, tiene más de sesenta años de vida oficial, pudiendo remontarse su bautismo académico al 12 de junio de 1911, cuando Pitré inauguró su curso en el ateneo palermitano con la famosa prolusión *Per l'inaugurazione del corso di demopsicologia nell'Universitá di Palermo*[1].

El problema de las relaciones entre antropología cultural y folklore puede ser abordado desde diversos planos, según los fines que se quieran perseguir.

Uno de ellos puede ser el de una exacta delimitación académica de las dos disciplinas, tanto para evitar ambigüedad como eventuales "conflictos de límites".

En este caso, sin embargo, consideramos que puede resultar más fecundo asumir otro punto de vista: el de la problematización de las relaciones teóricas entre esas dos disciplinas que encaran la realidad cultural o —lo que es lo mismo— profundizan el estudio de los hombres, describiendo y analizando la fenomenología de las acciones (y aquí la diferencia entre la asunción ideológica del hombre abstracto, de una cierta filosofía, y el estudio analítico de la realidad humana en su forma concreta de articularse, característica principal, aunque no exclusiva, de las "nuevas" ciencias humanas).

Para un discurso semejante es necesario, sin embargo, aclarar previamente los términos, es decir, dejar explícito a qué folklore y a qué antropología cultural intentamos referirnos. Sobre ambas disciplinas pesan, en efecto, aunque de diferente manera, valoraciones de diferente carácter y perspectivas culturales heterogéneas.

Entonces, ¿de qué folklore y de qué antropología cultural intentamos hablar?

Si recorremos aunque sólo sea mentalmente la historia de los estudios folklóricos (no pudiendo adentrarnos, por obvias razones de espacio, en el examen de las corrientes de pensamiento y de los diferentes autores), podremos reconocer la función conservadora, cuando no explícitamente de evasión que han desarrollado —si bien con diversos grados de reconocimiento— proporcionando así a la cultura hegemónica (o sea a la cultura burguesa) un instrumento más para mistificar la realidad.

En efecto, la producción de poesía y mitos nuevos es consecuencia de la exaltación del pueblo operada por los románticos, aun cuando al mismo interés romántico se debe la valorización, en un plano más comprometido, de las orientaciones anticuarias: es por obra del romanticismo, en realidad, que las "antigüedades populares" se convierten, de objeto de colección erudita o, a niveles muy diferentes, de polémica cultural en clave condenatoria, en tradiciones del pueblo, y su voz, aun cuando limitada a la "poe-

1 La prolusión *Per l'inaugurazione' del corso di demopsicologia nella R. Universita di Palermo* fue publicada en las *Atti della R. Academia di Scienze, Lettere ed Arti* de Palermo, III, 9, 1911. Ha sido oportunamente reeditada, en 1965, por Giuseppe Bonomo, que la ha acompañado de una introducción y un amplio comentario: Giuseppe Pitré, *Che cos'é il folklore*, introducción y comentario de Giuseppe Bonomo, Palermo, Flaccovio, 1965.

sía popular", aparece "no sólo como un altísimo valor, sino directamente como el único valor verdadero[2]". Parecería que el "pueblo", dada esta actitud favorable de los románticos, para quienes el pueblo es todo, pudiera ser conocido tal cual es, comprendido en sus modalidades reales, así como antes, para las corrientes de pensamiento precedentes, lo había sido la *élite*. Y el estudio de las tradiciones populares, entonces, parecería situarse en el terreno más favorable para su mejor desarrollo. Pero, en realidad, la exaltación romántica pone ella misma los presupuestos para una incomprensión del "pueblo": la comprensión sólo es posible si se instaura en un plano de sustancial igualdad respecto a los términos a comprender, en tanto que, poner a estos últimos en un plano diferente, sea inferior o superior, desdibuja la posibilidad de una comprensión efectiva (en otro ámbito, y esto queda dicho aquí sólo a título de ejemplo, la igualdad de la mujer respecto al hombre ha sido negada a través de las dos vías de la inferioridad "natural" de la mujer, y de su "angelización").

El positivismo, en fin, si por un lado constituye una saludable reacción a los extremos románticos más exasperados y realizó recolecciones sistemáticas del *corpus* de las tradiciones populares de una región o de una determinada área folklórica, por otro lado, no contaba con los instrumentos conceptuales para entender el valor testimonial de los distintos fenómenos demológicos. Y, así, se limitó al examen de los "documentos" —objeto, a veces, de un culto exasperado— sometiéndolos a menudo a indagaciones rigurosas desde el punto de vista filológico, pero desinteresándose totalmente de sus diferentes contenidos posibles.

Pero las tendencias romántica y positivista, aun estando presentes hoy, más o menos disimuladas, en

2 Alberto M. Cirese, *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle societa superiori* (apuntes del curso dictado en el año académico 1961-1962), Cagliari, Librería Universitaria Cagliaritana, s.f.

la ciencia folklórica italiana, no agotan el panorama del estado actual de los estudios en nuestro país: al contrario, constituyen su parte más estancada y menos válida. Muy distinto es el valor que tienen los fermentos problemáticos que a partir de la segunda posguerra han estado siempre crecientemente presentes, concretándose en aperturas teóricas y en investigaciones que recuperan para la ciencia folklórica un sector de la cultura italiana del cual no se puede fácilmente prescindir.

Consideramos útil, por consiguiente, tomar como punto de partida la estimulante posición de Gramsci respecto al folklore, puesto que ella ha influido de manera determinante en las tendencias más vivas de una ciencia sobre la cual, no obstante su larga vida, pesan aún hoy equívocos y deformaciones.

LAS OBSERVACIONES GRAMSCIANAS SOBRE EL FOLKLORE: DEL "PINTORESCO" A LA "CONTRAPOSICION"

La denuncia de Gramsci acerca de la condición de los intelectuales italianos, que hasta sus años han sido "los 'empleados' del grupo dominante a quienes se les encomiendan las tareas subalternas en la hegemonía social y en el gobierno político", mientras "el modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia como motor externo y momentáneo de afectos y pasiones, sino en enlazarse activamente en la vida práctica como constructor, organizador"[1]; su acusación a la tradición "libresca y abstracta" de la cultura de nuestro país, en el que "el intelectual típico de nuestros días se siente más ligado a Aníbal Caro o a Hipólito Pindemonte que a un campesino pullés o siciliano[2]", su teorización de la necesidad de hacer entrar en la cultura y en la vida normales a las clases subalternas[3]; en síntesis, toda su vasta temáti-

1 Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1967, p. 27.

2 Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, cit., p. 154.

3 Gramsci advierte, por ejemplo, que "toda la 'clase culta', con su actividad intelectual, está separada del pueblo-nación, no porque el pueblo-nación no haya demostrado y no demuestre interesarse por

ca, en la que se encuentran implicados intereses y responsabilidades de todas las clases sociales[4], queda sin efecto en los años del fascismo, mientras revela toda su fructífera validez en los años de la posguerra, en los cuales las fuerzas culturales italianas más vivas tienden a poner los términos para una nueva relación entre ellas y la cultura de su propia época.

También su estimulante posición en relación con el folklore, ignorada durante el régimen fascista, suscita una amplia adhesión en la época inmediatamente subsiguiente a la segunda guerra mundial, influyendo en forma determinante, por ejemplo, a Ernesto De Martino, y haciendo surgir una serie de polémicas todavía presentes en la cultura italiana. La postura gramsciana, por consiguiente, no obstante haber sido elaborada en el período del fascismo, revela su importancia sólo *después* de aquel período.

Gramsci no fue —como es notorio— un estudioso del folklore, pero la relación entre los "simples" y los intelectuales constituye uno de los nudos problemáticos de su pensamiento. El no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los "simples" y los intelectuales, justamente, es "una de las mayores debilidades"[5] que le reprochará a las

esta actividad en todos sus grados, desde los más ínfimos (novelitas de folletín) hasta los más elevados, tan es verdad que a ese respecto busca los libros extranjeros, sino más bien porque el elemento intelectual nativo es más extranjero que los extranjeros frente al pueblo-nación. (...) Los laicos han fracasado en su tarea histórica de educadores y elaboradores de la intelectualidad y de la conciencia moral del pueblo-nación; no han sabido dar una satisfacción a las exigencias intelectuales del pueblo, justamente por no haber representado una cultura laica, por no haber sabido elaborar un moderno 'humanismo' capaz de difundirse hasta en los estratos más rústicos e incultos, como era necesario desde el punto de vista nacional, por haberse mantenido ligados a un mundo anticuado, mezquino, abstracto, demasiado individualista o de casta"; v. *Literatura y vida nacional*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1961, pp. 127-128.

4 La bibliografía sobre Gramsci es, obviamente, vastísima y no es éste el lugar para enumerarla. Para una lectura de su obra en clave contemporánea, encarada obviamente desde diversas orientaciones, v. AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea — Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cargo de Pietro Rossi, 2 vols., Roma, Ed. Riuniti, 1969.

5 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1971, p. 13.

filosofías inmanentistas. Debilidad no casual, en cuanto "la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubieran sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social". Vuelve a presentarse así, una "cuestión" que Gramsci considera fundamental: "un movimiento filosófico es tal cuando se aplica a desarrollar una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales o, al contrario, sólo es tal cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida jamás de mantener el contacto con los "simples" y, antes bien, halla en dicho contacto la fuente de los problemas a estudiar y resolver. Sólo mediante este contacto una filosofía deviene "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace 'vida'[6] ".

Sería necesario en este punto examinar detalladamente el rol que juegan en el pensamiento gramsciano los conceptos de cultura y hegemonía, cultura y pueblo, crisis de la cultura, clase nueva y sus intelectuales, clases subalternas e instrumentales, culturas subalternas y espontaneidad[7], pero —si bien advertimos su interés— tal análisis excedería nuestro trabajo.

Nos limitaremos aquí a observar cómo la exigencia del contacto cultural con los "simples" y la necesidad de una filosofía que depurándose de los elementos intelectualistas de naturaleza individual se haga "vida", *debería* conducir a Gramsci a una conside-

6 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., pp. 13-14.

7 Véase en particular: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., *Literatura y vida nacional*, cit., *Pasado y Presente*, Ed. Granica, Bs. As., 1974, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1971.

ración del folklore radicalmente divergente de las más difundidas en aquellos años, particularmente en Italia.

Esta última se relacionaba también con una actitud de un cierto tipo de intelectual italiano, eficazmente descrito por él. Para Gramsci, la expresión "humildes" "es característica para comprender la actitud tradicional de los intelectuales italianos hacia el pueblo... No se trata de la relación contenida en la expresión dostoievskiana de *Humillados y ofendidos*. En Dostoievsky es potente el sentimiento nacional-popular, es decir, la conciencia de una misión de los intelectuales hacia el pueblo... En el intelectual italiano la expresión 'humilde' indica una relación de protección paterna y 'padreeternal', el sentimiento 'suficiente' de una indiscutida superioridad propia, una relación como entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior, como entre adulto y niño en la vieja pedagogía[8]".

Con una actitud bien diferente se ha situado Gramsci respecto a la "cultura de las clases subalternas", es decir, al folklore. Las tradiciones populares lo habían interesado siempre, y se podría descubrir en qué medida el folklore sardo, conocido en los años de su infancia, quedó impreso en Gramsci, como se revela en algunos pasajes de sus cartas[9]. Resulta

8 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 91.

9 Bajo este aspecto no resultan particularmente importantes sus indicaciones a la hermana Teresina para que le informase "si existe en logudorés la palabra *pamentile* y si quiere decir *pavimento*; si existe la frase: *Omine de poru* que querría decir: *hombre de autoridad*; si existe la palabra *u spirone* que sería una parte de la balanza y cuál es esta parte; si existe la palabra correspondiente al italiano patria: *pedrarza* y si se pronuncia de otro modo"; y luego *accupiutu* por recamado; *ispinghinare* por desengrasar; *pisu* por piso de una casa; y "si en campidanés se dice *piscadrici* por *pescadoras* o si éste es el nombre de algún pájaro marino", etc. Apenas unos meses después, en marzo de 1913, preguntaba a Teresina "si existe en logudorés la palabra *pus* con el significado de *después*, pero no *pust* o *pustis*: *pus*, simplemente... También si existe *puschena* y qué significado tienen *portigale* (¿soportal?), *poiu* y *poiolu*". En una carta al padre, que no había presentado a tiempo los certificados de pobreza para la exención del hijo de los aranceles escolares, incluye una lista de palabras italianas y quiere que se le encargue a alguno que se las traduzca al sardo, pero en el dialecto de los Fonni (informándose con cada uno que pueda saber con precisión) y marcando claramente la *s* que se pronuncia dulce, como en *rosa* y la *s* que se

indicativo, en este aspecto, el retrato de la hermanastra de su madre, Grazia Delogu, que se quedó a vivir establemente con los Gramsci, y su proyecto, de los primeros meses en la cárcel, de dedicar a los personajes de su infancia una canción calcada sobre la *Scomuniga de predi Antiogu a su populu de Masuddas** que es una composición satírica divulgada hacia fines del Ochocientos e inicialmente referida a los parroquianos de Masuddas, pequeño centro en las cercanías de Oristano. Escribiéndole a la hermana Teresina, con fecha 16 de noviembre de 1931, Gramsci le dice: "¿Recuerdas cómo tía Grazia creía que había existido una 'donna Bisodia' muy pía, tanto, que su nombre era siempre repetido en el Padrenuestro? Era el *donna nobis hodie* —dánoslo hoy— que ella, como tantos otros, leía 'donna Bisodia' y personificaba a una señora de tiempos remotos, 'cuando aún todos iban a la iglesia y había un poco de religión en este mundo'. Se podría escribir una novela sobre esta donna Bisodia imaginaria, que servía de ejemplo. Cuántas veces tía Grazia les habrá dicho a Grazietta, a Emma (las otras hermanas de Gramsci) y quizás también a ti: ¡Ah, tú sí que no eres como donna Bisodia!, cuando no querían ir a confesarse para la comunión pascual. Ahora tú podrás contarles a tus niños esta historia. No olvides luego la historia del mendigo de Mogoro, de la "musca maghedda"** y de

pronuncia sorda, como en *sordo* mismo" (v. Palmiro Togliatti, *Gramsci sardo*, en "Il Ponte", VII, 1951, pp. 1085-1089, reeditado en *Gramsci*, Roma, Ed. Riuniti, 1967, pp. 75-79; Giuseppe Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1966). Tales testimonios, en realidad, confirman la existencia en Gramsci de *intereses lingüísticos*, no *folklóricos*, intereses ya observados anteriormente: en efecto, el 12 de noviembre de 1912 había rendido el examen de glotología con el profesor Bartoli obteniendo la calificación máxima: treinta y elogio, y más tarde escribirá: "Uno de los mayores *remordimientos* intelectuales de mi vida es el profundo dolor que le proporcioné a mi buen profesor Bartoli de la Universidad de Turín, quien estaba persuadido de que yo era el arcángel destinado a *desterrar* definitivamente a los neogramáticos".

* Excomunión del predicador Antiogu al pueblo de Masuddas. (N. del T.)

** Un azote.

los caballos blancos y negros que hemos esperado tanto tiempo[10]".

La fe en santos puramente imaginarios está documentada por el folklore: también en Calabria, por ejemplo, se cree en *donna Bisodia* o *donna Pisodia*, madre del Padre Eterno[11]. Mencionando otros ejemplos, en Sicilia, y precisamente en Palermo, se cree en un *S. Accutufatu*, que reza siempre así contra el pobre: *¡La fini di lu poviru'un vinissi mai!* (¡Que no puedan realizarse nunca los deseos del pobre!) y está alegre sólo cuando ve al infeliz en la más cruda miseria (*poviru e minnicu*[11bis]). En Termini, siempre en Sicilia, se cree en *Sant'Ermu*, ser temible para los niños traviesos, a los cuales chupa la sangre en cada travesura que hacen. La morada del santo está localizada exactamente: los Baños Termales[12]. Es de recordar, en fin, un pequeño poema siciliano, la *Storia di lu miraculu di Santu Sanu** muy difundido en el Ochocientos, estudiado por Salomone Marino[13]. Santu Sanu, que en Sicilia es el mayor de todos los santos inventados y jamás existidos, cumple milagros, pero "a la inversa"; cura a un campesino, que se le ha encomendado por un panadizo en el dedo, haciéndole perder el brazo; ayuda a un pescador, que le suplica de rodillas para que lo salve de la tempestad, salvando la barca y ahogando a los marineros, y así por el estilo.

Donna Bisodia, de la que habla Gramsci, es una figura imaginaria, que se coloca en el mismo nivel de S. Accutifatu, Sant'Ermu, Santu Sanu, aun cuando las características atribuidas a cada uno de ellos deberían ser analizadas y diferenciadas.

El propósito de escribir una canción calcada sobre la *Excomunión del predicador Antiogu al pueblo de Masuddas* ha quedado testimoniado en el siguiente fragmento de una carta a la madre. Sabemos que, a veces, los hermanos Antonio y Mario Gramsci se divertían compitiendo en improvisaciones poéticas, similares a los concursos en uso para las fiestas patronales, y en estas obras de los hermanos resultaban burlados los personajes más extraños de Ghilarza[14]. Con ello debemos relacionar el pedido a la madre: "Querría que me enviases, ¿sabes qué cosa? La prédica de Fray Antiogu al pueblo de Masuddas. En Oristano se podrá comprar porque últimamente la había reimpreso Patrizio Carta, en su famosa tipografía. Ya que tengo tanto tiempo, para perder, quiero componer en el mismo estilo un poema donde haré entrar todos los ilustres personajes que he conocido de niño: tío Remundu Gana con Ganosu y Ganolla, maestro Andriolu y tío Milanu, tío Micheli Bobboi, tío Iscorza, Pippotto Corruncu, Santu Jancu *zilighertari*, etc. Me divertiré mucho y luego les recitaré el poema a los niños, dentro de algunos años[15]". En otra carta a la madre reclama: "Cuando te sea posible, mándame alguna de las canciones sardas que cantan por las calles los descendientes de Pirisi Pirione de Bolotana, y si hacen, para alguna fiesta, los concursos poéticos, escríbeme diciendo qué temas han sido cantados. La fiesta de S. Constantino en

10 Antonio Gramsci, *Lettere del carcere*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 525-526.

11 El tema de la confusión del *dona nobis hodie* del *Pater noster* y del personaje imaginario "donna Bisodia" está muy difundido en el área folklórica romana, pero no faltan, por otro lado, testimonios literarios "cultos" [cfr., por ejemplo, en *Trecento novelle* de Franco Sacchetti (edición al cuidado de Emilio Faccioli, Turín, Einaudi, 1970) la burlona novela XI: "Alberto de Siena es interrogado por el inquisidor, y, teniendo miedo, se recomienda al señor Guccio Tolomei; y, en fin, dice que por donna Bisodia se ha salvado de tener los achaques". En esta novela Alberto exclama: "¡Gnaffae! no está, a pesar de que dice que soy hereje, y que vuelva a él mañana por la mañana, y todavía no he muerto por esa puta de donna Bisodia que está escrita en el *Padre nuestro* que no me hizo morir en ese momento"]

11 bis Giuseppe Pitré, *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol IV, Palermo, Pedone Lauriel, 1889, p. 461.

12 Giuseppe Pitré, *op. cit.*, p. 210.

* *Historia de los milagros de Santu Sanu*. (N. del T.)

13 Salvatore Salomone Marino, *La storia di li miraculi di Santu Sanu*, en "Archivio per lo studio delle tradizioni popolari", X, 1913, p. 464 y ss.

14 Giuseppe Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, cit., p. 31.

15 Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 99-100.

Sedilo y de S. Palmerio, ¿las hacen todavía y qué éxito tienen? La fiesta de S. Isidoro ¿sigue siendo todavía grande? ¿Dejan llevar las banderas de los cuatro mares y son todavía los capitanes los que se visten de antiguos milicianos? Sabes que estas cosas siempre me han interesado mucho, así que escríbemelas y no pienses que son tonterías sin pies ni cabeza[16]".

Por cierto, una lectura atenta de todos los escritos de Gramsci, (comprendidas, por lo tanto, las cartas) dedicados a registrar recuerdos de las tradiciones populares sardas o anotaciones sobre el folklore, revestiría un notable interés para el estudioso de la cultura folklórica.

Por ejemplo, como es sabido, en la primera página del primer cuaderno escrito en la cárcel, Gramsci escribe, el 8 de febrero de 1929, su programa de estudios, "un programa de estudios mucho más rico y particularizado que el dado a conocer casi dos años atrás[17]". Entre los "argumentos principales", junto a la "teoría de la historia y de la historiografía", "desarrollo de la burguesía italiana hasta 1870", "formación de los grupos intelectuales italianos: desarrollo, actitudes, literatura popular de las 'novelas de folletín' y las razones de su persistente éxito", encontramos indicado "el concepto de folklore"[18]. En 1932, precisando aún más su programa de trabajo, abandona algunos puntos, sobre todo por las dificultades de documentación particularmente gravosas para él, manteniendo sin embargo el relativo al folklore, aunque en lugar del "concepto de folklore" habla de "folklore y sentido común". En efecto, después de haber subrayado "el carácter provisorio —de pro-memoria— de tales notas y apuntes" y que "de ellas podrán resultar ensayos independientes, no un trabajo orgánico de conjunto", indica entre los "ensayos principales", después de los dedicados al "desarrollo de los intelectuales italianos hasta 1870: diversos períodos" y a la literatura popular de las novelas de folletín", el "folklore y sentido común"[19]. Además, uno de los *puntos preliminares de referencia en la orientación al estudio de la filosofía y del materialismo histórico*, está dado por la necesidad, advertida por Gramsci, de demostrar preliminarmente que todos los hombres son "filósofos", definiendo los límites y los caracteres de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo", y por lo tanto, de la filosofía que está contenida, además de "en el lenguaje mismo" y "en el sentido común y el buen sentido", "en la religión popular, y por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente 'folklore'[20]". Y todavía podrían ser registradas muchas otras citas.

Se podría señalar, en fin, cómo Gramsci había aclarado con "toda nitidez que la 'popularidad' de los cantos consiste no en su género ni en su origen antiguo, (es decir, por ser obra de un poeta culto o bien de pueblo) sino en su adopción 'porque se conforma a la manera de pensar y de sentir' del pueblo. Es ésta una observación que confirma, si ello fuera necesario, la agudeza crítica de Gramsci también en el aspecto histórico-filosófico[21]".

16 Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 132.

17 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., Prefacio.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Vittorio Santoli, *Tre osservazioni su Gramsci e il folklore*, en "Società", a. VII, 1951, publicado también en *I canti popolari italiani — Ricerche e questioni*, nueva edición aumentada, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 219-228, pp. 389-397. Cfr. también Vittorio Santoli, *Antonio Gramsci scrittore*, en "Il Ponte", III, 1947; Sebastiano Lo Nigro, *Antonio Gramsci e la letteratura popolare*, en "Lares", XXIII, fasc. 1-2, 1957, pp. 1-14.
Al tema "Gramsci y el folklore" le fue dedicado un congreso, llevado a cabo en Roma, en 1951, al cual presentaron trabajos Ernesto De Martino, Vittorio Santoli y Paolo Toschi y en el cual intervinieron Alberto M. Cirese y Vittorio Sereni; con excepción de la relación de Santoli, las actas del Congreso no fueron publicadas. Más recientemente se han producido contribuciones sobre las rela-

Pero algunas anotaciones gramscianas ("para lograr este fin sería necesario cambiar el espíritu de las investigaciones folklóricas, más que profundizarlas y extenderlas. El folklore no debe ser considerado como algo raro, extraño o como un elemento pintoresco, sino como algo muy serio que exige ser tomado en cuenta"[22]) se orientan en otra dirección: la de asumir el folklore en una nueva perspectiva, en la cual éste recupere su efectiva significación.

Para tal operación de recuperación crítica debemos observar preliminarmente la exigencia, ya adelantada por Gramsci, de estudiar el folklore, contrariamente a cuanto había sido hecho, "como 'concepción del mundo y de la vida', en gran medida implícita, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (por lo general, también implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones 'oficiales' del mundo (o en sentido más amplio, de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. (De allí la estrecha relación entre 'folklore' y 'sentido común' que es el folklore filosófico)[...] El folklore puede ser entendido sólo como un reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, si bien algunas concepciones propias del folklore se prolongan aún después que las condiciones hayan sido (o parezcan) modificadas o hayan dado lugar a combinaciones caprichosas[23]".

ciones entre Gramsci y las ciencias sociales en general; cfr., por ejemplo, Angel Massucco Costa, *Aspetti sociologici del pensiero gramsciano*, en *Studi Gramsciani*, Actas del Congreso llevado a cabo en Roma por iniciativa del Instituto Gramsci los días 11 al 13 de enero de 1958, Roma, 1958; Luciano Gallino, *Gramsci e le scienze sociali*, en "Quaderni di sociologia", XVI, n. 4, octubre-diciembre, 1967, pp. 351-379. (Hay traducción al castellano: VV. AA., *Gramsci y las ciencias sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente, nº 13, Córdoba, 1973.

22 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 242.

23 Esta interpretación del folklore ha suscitado la acusación de reducirse simplemente a una "objetiva" y estática contraposición de dos culturas, "subalterna" y "oficial" (v. G. Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, en "Spettatore Italiano", n. 4, 1954, p. 180), pero tal acusación nos parece infundada. Está montada en las siguientes observaciones de Lanternari, que registramos a pesar de que coincidimos con ellas sólo parcialmente, en cuanto dedica demasiadas tesis a subrayar sólo "la mecanicidad y objetividad propias de la "cultura popular" en su relación ascendente con la "cultura hegemonica". De todos modos, Lanternari observa que: "Hablar de una 'concepción del mundo *implícita en gran medida*' y de una 'contraposición también *por lo general implícita, mecánica y objetiva*' es hablar prudentemente tanto por lo que se refiere al tono como a la sustancia, un hablar que parece prudentemente tamizado. En ese pasaje Gramsci atribuye suma importancia al carácter "implícito" de la cultura popular y a la contraposición de ésta a la cultura oficial hasta el punto que este carácter —que ahora examinaremos— debe arrojar, me parece, sobre toda la expresión, y en particular sobre los atributos de "mecánico" y "objetivo" (aun cuando estén referidos a la antedicha contraposición) una luz particular, en un sentido unívoco. Resulta claro que Gramsci cuestiona aquí sólo uno de los dos momentos particulares en que se distingue la relación de contraposición, esto es, el que va del pueblo a la cultura "oficial", al paso que calla por lo que se refiere al momento recíproco, el momento recíproco, precisamente, es tratado en otra parte por Gramsci, y entonces lo define de modo muy distinto en sus términos. Al ocuparse de la "relación entre filosofía superior y sentido común", dice que éste "está asegurado por la *política*, del mismo modo en que está asegurada por la *política* la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de la gente simple". La *política* que, como acción autoconsciente y organizada caracteriza el momento descendente de la contraposición, se opone de modo muy claro a la "mecanicidad" y "objetividad" propias de la "cultura popular" en su relación ascendente con la "cultura hegemónica". Conviene por lo demás oír lo que el propio Gramsci dice a propósito del sentido común, que para él representa el "folklore de la filosofía": es "una concepción (inclusive en los cerebros individuales) [y por ende tanto más en su contraposición a la 'filosofía' culta] disgregada, incoherente, incongruente, conforme con la posición social y *cultural* de las multitudes de las que es la filosofía". De modo que el concepto de Gramsci sobre el folklore es ante todo el de una "no del todo autoconsciente" ("implícita en gran medida") concepción del mundo propia de los grupos populares, y de una "no del todo autoconsciente" ("por lo general implícita") oposición de ideas de esos grupos; esto en lo que se refiere al examen del término "implícito". El carácter de "mecanicidad", por otra parte, referido como está al momento "popular" de la oposición, al paso que precisamente no se refiere al momento "hegemónico", al que se le reconoce en cambio una función deliberada y conscientemente política, no puede aludir sino aquella forma particular de *resistencia* que las plebes opusieron

Ya en estas frases aparece subrayada la *contraposición* de la concepción del mundo y de la vida de los estratos populares respecto a las concepciones oficiales del mundo. La *diversidad* de los hechos folklóricos viene así a traducirse en una contraposición de éstos con las ideologías dominantes. De tal contraposición se ha dicho que es "en gran medida implícita, mecánica, objetiva", y se reconoce por lo tanto que *a veces no* es implícita, mecánica, objetiva, y por consiguiente es explícita y reconocida.

Gramsci prosigue: "Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática, ya que el pueblo (es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas aun en su contradictorio desarrollo, sino también múltiple; no sólo en el sentido de diverso y yuxtapuesto, sino también en el sentido estratificado de lo más grosero a lo menos grosero, si no debe hablarse directamente de un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales sólo en el folklore se encuentran, sobrevivientes, documentos mutilados y contaminados"[24]. Pero tales observaciones no nos autorizan a liquidar el folklore considerándolo exclusivamente como "aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia"; antes bien, invitan a recusar una asunción global de las

y oponen a los intentos de absorción cultural realizados por el poder organizado de las instituciones oficiales, como sobre todo, la Iglesia. Trátase de una resistencia que tiene todo el aspecto de una "fuerza mecánica". Unívoco es pues el sentido de aquella discutida "objetividad" que —en el estado actual de las cosas— se refiere a la posición de *subordinación* cultural en la que las plebes se hallan frente a la hegemonía de la cultura oficial. (v. Vittorio Lanternari, *Occidente y Tercer Mundo*, Siglo XXI, Bs. As., 1974, pp. 390-391). Cada vez que se ha querido subrayar el carácter de *contraposición* de la cultura folklórica respecto a la cultura hegemónica se han producido objeciones y distorsiones polémicas. Por ejemplo, en el Tercer Congreso de Antropología cultural, llevado a cabo en Perugia en abril de 1968, habíamos presentado una comunicación, *Valori ufficiali e valori contestativi nella cultura italiana*. En una amplia reseña dedicada al Congreso *L'antropología culturale al Convegno di Perugia*, en "Crítica marxista", a. VI, n. 3, mayo-junio 1968, pp. 131-152) Andrea Binazzi nos ha acusado de "distorsionar" las "observaciones de Gramsci sobre el folklore". Binazzi, no obstante reconocer que hemos "en varios ensayos, estudiado detalladamente las páginas gramscianas", nos ha acusado de querer "conferir al folklore una mistificadora denotación impugnadora". A las gratuitas afirmaciones de Binazzi hemos respondido en una parte del ensayo *Analisi Marxista e folklore come cultura di contestazione*, en "Critica Marxista", a. VI, n. 6, noviembre-diciembre 1968, pp. 64-88.

24 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 240.

tradiciones populares y a analizarlas atentamente para individualizar los diferentes niveles.

Uno de ellos estará constituido por detritos culturales, por despojos, por "supervivencias"; y será la parte más "arcaica", en vías de progresiva desaparición (salvo que revistan nuevos significados y por consiguiente sean asumidos con una función diferente, pero éste es un problema que Gramsci no toca). Tales productos culturales, ahora fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasada, desempeñan una función decididamente conservadora, pero el folklore no se agota en ellos. En él está presente también, en efecto, "una serie de innovaciones frecuentemente creadoras y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o en relación diferente, con la moral de los estratos dirigentes"[25].

Reaparece en esta frase el elemento de la *contradicción*, si bien atenuada por el concepto alternativo de una simple *diferencia*. La idea de que el material folklórico está en contraste con la sociedad oficial es una constante de las observaciones gramscianas. En efecto, a propósito de los cantos populares Gramsci tiene ocasión de observar una vez más: "Una división y distinción de los cantos populares formulada por Ermolao Rubieri: 1) los cantos compuestos por el pueblo y para el pueblo; 2) los compuestos para el pueblo pero no por el pueblo; 3) aquéllos no escritos ni por el pueblo ni para el pueblo, pero adoptados por éste, por estar de acuerdo con su manera de pensar y de sentir. Me parece que todos los cantos populares se pueden y deben reducir a esta tercera categoría ya que lo que distingue al canto popular en el cuadro de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial.[26]"

25 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 241.
26 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 245.

Ya hemos señalado, con palabras de Santoli, la exactitud de las observaciones de Gramsci acerca de la "popularidad" de los cantos. Aquí importa subrayar cómo se ha iluminado, una vez más, como característica esencial del canto popular, su *estar en contraste* con la sociedad oficial. Que el folklore estaba ligado a la cultura hegemónica, Gramsci lo había señalado: "Así, el folklore ha estado ligado siempre a la cultura de la clase dominante y, a su modo, ha extraído de ella los motivos que entraron en combinación con las tradiciones precedentes"[27]. Por lo demás, si la característica de los hechos folklóricos está dada por su *diversidad*, se entiende que ellos son comprensibles sólo si se relacionan con los productos de la cultura hegemónica respecto de la cual ellos son, justamente, *diferentes*.

Pero una cosa es advertir el nexo que liga los productos folklóricos a los de la cultura dominante, y otra cosa es señalar como característica suya el situarse en contraposición respecto de la cultura oficial.

Es una indicación precisa la que así se plantea, y que autoriza una investigación que vuelve a afirmar, junto a la función conservadora, la función impugnadora que el folklore adquiere respecto a la cultura de las clases dominantes.

¿Es ésta la única clave que nos ofrece Gramsci? No, al contrario, precisamente en estas mismas observaciones, notamos a veces que se detiene frente a la contradictoriedad del material folklórico o de las estratificaciones en él presentes: "[...] nada más fragmentario y contradictorio que el folklore. [...] nada sería más disparatado que querer encontrar en una misma área folklórica las diversas estratificaciones"[28]. Por otra parte, en fin, él mismo se resiente de la ideología del folklore como elemento pintoresco, como por ejemplo, cuando hablando de los "caracteres nacionales", observa: "cuando se habla de 'caracteres nacionales' es necesario fijar y definir lo que se quiere decir. Entre tanto es preciso distinguir entre nacional y 'folklórico'. ¿A qué criterio recurrir para arribar a tal distinción? Uno (y quizás el más exacto) puede ser éste: lo folklórico se acerca a lo provincial en todos los sentidos, es decir, en el sentido de 'particularista', sea en el sentido de anacrónico, sea en el sentido de propio de una clase privada de caracteres universales (al menos europeos). Hay un folklorismo en la cultura, al que no se quiere prestar atención: por ejemplo, es folklórico el lenguaje melodramático, así como lo es el complejo de sentimientos y de "poses" esnobistas inspiradas en las novelas de folletín"[29]. Y Gramsci continúa hablando de los "caracteres del folklore sobresaliente" o de los "caracteres folklóricos" de Garibaldi, de Vittorio Emanuele II, de los Borbones de Nápoles, de D'Annunzio, y así por el estilo.

¿Es lícito, entonces, hablar de contradicciones en Gramsci? Las frases que hemos citado constituyen algunos ejemplos de contradicciones; por lo demás, se ha hablado, y no ciertamente para limitar la importancia de su pensamiento, de un "nudo de contradicciones". "Antonio Gramsci es la conciencia crítica de un siglo de historia de nuestro país... Representa más que todos aquel nudo, sea de pensamiento, sea de acción, en el cual todos los problemas de nuestro tiempo están presentes y se enlazan. Es también un nudo de contradicciones, lo sé; pero son contradicciones que encuentran su solución no en un pacífico juego de fórmulas escolásticas, sino en la afirmación de una razón inexorablemente lógica, de una variedad despiadada y de la construcción activa de una nueva personalidad humana, en lucha no sólo por comprender, sino para transformar el mundo"[30].

Pero las contradicciones que conciernen al material folklórico quedan superadas en una visión de

27 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 244.
28 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 244.

29 Antonio Gramsci, *Pasado y Presente*, cit., p. 13.
30 Palmiro Togliatti, *Gramsci, un uomo*, en Gramsci, cit., pp. 219-220.

conjunto, por la cual se subrayan las modalidades a través de las cuales las clases subalternas pueden devenir hegemónicas.

No obstante las contradicciones, que tienen a lo sumo un valor episódico y son inevitables en un pensamiento en desarrollo, consideramos que no debemos detenernos en aquella "fragmentariedad formal, que ha sido objeto de observaciones críticas y que está agravada por el 'género' mismo de los escritos, que son, en realidad, o artículos y apuntes anteriores a la prisión, o notas luego en el período de la cárcel. Pero el 'género' literario no puede inducir a engaño"[31].

Justamente Sapegno aconseja "pasar del juicio y de la motivación particular a la visión de conjunto" y "ver más allá de la aparente fragmentariedad de los apuntes la imagen del libro o de los libros que el autor se propone elaborar"[32].

Extendiendo el juicio de Amendola, que lo limita a los escritos de Gramsci contra tratados y manuales como el de Bucherini, podemos afirmar que "hay en la obra de Gramsci por debajo de la fragmentariedad episódica y forzada, aquella *unidad y sistematicidad* que, recordaba Gramsci, consisten 'no en una externa estructura arquitectónica, sino en la íntima coherencia y fecunda comprensión de cada solución particular' "[33].

Entonces, la nueva perspectiva problemática que Gramsci plantea al folklore, no es recabable sólo en las observaciones en las que hace referencia explícitamente a él sino que puede ser deducida de toda su obra.

"El problema de fondo es para Gramsci la creación de una nueva *Weltanschauung* proletaria, de una nueva concepción de la vida que (en la primera fase, de movimiento para la conquista del Estado) penetre en la conciencia de los gobernados y, sustituyendo a la precedente, limite el área del consenso popular a la forma liberal del Estado; y luego, (en la segunda fase, de gestión del poder conquistado) asegure al nuevo Estado proletario la más amplia base de adhesión. Así, el proletariado será clase *dominante* y clase *dirigente* al mismo tiempo: donde el dominio es para someter y liquidar a los grupos capitalistas y la 'dirección intelectual y moral' para convencer a la causa del socialismo a todos los grupos antagónicos al capitalismo. 'Un grupo social' escribe, 'puede y debe ser *dirigente* ya antes de conquistar el poder gubernativo (y ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejercita el poder, y aun si lo tienen fuertemente en un puño, deviene *dominante*, pero debe continuar siendo dirigente' "[34]. ¿Cuál puede ser, entonces, la función que el intelectual debe cumplir en la "creación" de esta nueva *Weltanschauung* proletaria, sin caer en la "pedantería" y en el "filisteísmo"?

"El elemento popular 'siente' pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual 'sabe' pero no comprende o, particularmente, 'siente'. Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No se trata de que el pedante no pueda ser apasionado; al contrario, la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste en creer que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, com-

31 Giovanni Amendola, *Rileggendo Gramsci*, en *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, "Crítica Marxista — Quaderni", n. 3, 1967, pp. 3-45, p. 26. Cfr., también, cuanto afirma Eugenio Garin, en *Studi Gramsciani*, cit.

32 Natalino Sapegno, *Manzoni tra De Sanctis e Gramsci*, en "Societa", VIII, n. 1, 1952, pp. 7-19.

33 Giovanni Amendola, art. cit., p. 26.

34 Giuseppe Fiori, op. cit., p. 279.

prendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el 'saber'. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico)".

"Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos —entre gobernantes y gobernados—, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el 'bloque histórico' ".

"De Man estudia los sentimientos populares, pero no los consiente para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna. Su posición es la del estudioso del folklore que tiene miedo constantemente de que la modernidad le destruya el objeto de su ciencia. Pero, por otra parte, hay en su libro el reflejo pedantesco de una exigencia real: la de que los sentimientos populares sean conocidos y estudiados tal como se presentan objetivamente y no considerados como algo omisible e inerte en el movimiento histórico[35]".

El intelectual, para Gramsci, debe, por lo tanto, consentir con los sentimientos populares para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna.

35 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., pp. 123-124.

En esta tarea es necesario no destruir las creencias populares para, sobre el vacío así creado, imponer hegemónicamente nuevas formulaciones, como si tuvieran de por sí una fuerza taumatúrgica. De una semejante imposición no nacería una clara adquisición, por parte de las clases subalternas, de una nueva cultura: ésta no estaría afirmada y, por lo tanto, no produciría nuevas normas de conducta. Las creencias populares, en cambio, como observa Gramsci, retomando algunas expresiones marxistas, son "sólidas", y entonces no se tratará, por cierto, de conferir "validez al contenido de tales creencias", sino de afirmar "la necesidad de nuevas creencias populares, es decir, de un nuevo sentido común, y por lo tanto de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales".

"Recordar la frecuente afirmación de Marx sobre 'solidez de las creencias populares' como elemento necesario de una determinada situación. Dice, poco más o menos: 'cuando este modo de concebir tenga la fuerza de las creencias populares', etc. Otra afirmación de Marx es que una persuasión popular tiene a menudo la misma energía que una fuerza material, o algo similar; afirmación muy significativa. El análisis de estas afirmaciones, creo, lleva a reforzar la concepción de 'bloque histórico', en cuanto las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y forma puramente didascálica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales"[36].

"En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero se trata de referencias que no se dirigen a la validez del contenido de tales creencias, sino a su solidez formal

36 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., p. 57.

y, por lo tanto, a su imperatividad cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales"[37].

Para el intelectual que pretenda operar rehusando el encargo de las clases dominantes de producir o difundir una cultura que les sea útil, se plantea, en este punto, el problema del nexo entre cultura tradicional de las clases subalternas y cultura revolucionaria.

Es toda una dirección de investigaciones la que así se abre, también al folklorista, que no podrá desinteresarse de las indicaciones gramscianas o limitarse a repetirlas, sino que deberá proseguir una profundización iniciada por Gramsci, pero, naturalmente, no completada por él.

Las consideraciones que desarrollaremos en los próximos capítulos intentan producir una contribución a dicha profundización.

37 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 129-130.

LA ANTROPOLOGIA CULTURAL Y LA CIENCIA FOLKLORICA

No podemos, en esta ocasión, ni siquiera iniciar una exposición histórica sobre la antropología cultural que recorra rápidamente las diferentes etapas de esta ciencia, fijando las varias modalidades de su desarrollo y las profundizaciones ulteriores. Deseamos, sin embargo, anotar preliminarmente que, a menudo, los antropólogos culturales han focalizado su atención sobre las poblaciones "primitivas". Esto ha acarreado indudablemente algunas ventajas, sobre las cuales existe un consenso general. El conocimiento detallado de otras formas de organizar la vida social, la existencia misma de otros mundos culturales han obligado a reestructurar los discursos sobre la naturaleza humana, a la cual antes, por ejemplo, era habitual atribuirle como requisitos indispensables, modalidades históricas típicas de la cultura occidental y no de otras. La superación efectiva de tales discursos mistificantes ha sido posible, aun cuando ello no es una consecuencia automática, a partir de los mismos estudios antropológico-culturales sobre los "primitivos".

Tales indagaciones no son, por consiguiente, ente-

ramente superfluas, o por lo menos desviantes, para el examen de nuestra cultura.

Recurriendo solamente a algunos ejemplos, se ha sostenido a menudo (y aún se sostiene) que la propiedad privada satisface una exigencia de la naturaleza humana, y es en cuanto tal, insuprimible. El ordenamiento que ha sido instaurado, a este respecto, en las Repúblicas Socialistas Soviéticas, en la República Socialista Cubana y en la República Popular China no constituye una argumentación válida contra tales tesis, en cuanto la supresión de la propiedad privada en estos países ha sido el efecto de una revolución, y por tanto, podría ser juzgada apriorísticamente, aunque se supiera que ello es erróneo, como "innatural" y "coactiva". El conocimiento de la cultura Kwakiutl, en la Columbia Británica, por ejemplo, demuestra en cambio que naturaleza humana y ausencia de la propiedad privada pueden muy bien coexistir, sin que el segundo término niegue al primero. Otro ejemplo, también, puede estar dado por la competencia. Cualquiera, sea científico social o simplemente observador, que reflexione sobre nuestra sociedad, sobre los valores que la rigen y, principalmente, sobre las costumbres dominantes [entendiendo por costumbre aquella parte de la cultura " 'no oficial', a menudo sólo 'implícita', contextualizada en la experiencia de la acción, y que no coincide meramente con la práctica histórica y biográfica de los comportamientos en cuanto es el modelo, percibido como restrictivo de modo atenuado (es decir, como 'normal' y 'natural') o bien de modo compulsivo (es decir, como normativo, obligatorio)"[1]], no puede no advertir que aquello que caracteriza nuestra forma de organización social es que se promueven en todas las formas posibles nuestras cargas agresivas: por ejemplo, imponiendo a todos como deber la consecución del éxito (el elevarse sobre los otros), que es posible en tanto y en

1 Armando Catemario, *Linee di antropologia culturale*, voll. 2, vol. I, Vibo Valentia, Qualecultura, 1973, p. 28.

cuanto es alcanzado sólo por algunos (todos no pueden destacarse sobre todos)[2]. Es usual que se argumente (y no sólo al nivel del sentido común) que la competitividad es necesaria y que el hombre es por naturaleza agresivo (sin llegar, de todos modos, a la formulación del concepto de la guerra como higiene de los pueblos, la mayor parte de las posiciones ideológicas avalan, aceptando sus efectos macroscópicos, la lucha despiadada entre los hombres). Un discurso crítico sobre la competitividad se arriesga, por tanto, a parecer moralista. Pero el moralismo (por diferenciarse netamente de la tensión moral), hoy más que nunca, ¿es fecundo o se ha vuelto cada vez más "imposible"? Las ciencias del hombre ya no admiten más discursos basados en intuiciones —por muy sugestivas que puedan parecer—, sobre presupuestos no verificables: al discurso moralista, genérico, retóricamente humanista, lo va sustituyendo cada vez más el discurso detallado, documentado científicamente y que puede constituir la única base para la fundación de una ética concreta. En los términos del ejemplo escogido, el conocimiento de la cultura Zuñi o Arapesh, en Nuevo México y Nueva Guinea, respectivamente, donde en lugar de los valores competitivos operan valores cooperativos, permite una respuesta "sobre el terreno de los hechos": las bases mismas del discurso antes hipotetizado, sobre la imposibilidad de eliminar la agresividad, ontológicamente humana, vienen a demostrarse erróneas.

Que la antropología cultural se ocupase preferentemente de las poblaciones "primitivas" implicó, sin embargo, la teorización exclusiva de ese interés, por lo cual se consideró que dicha disciplina tendría como ámbito exclusivo "el estudio de los hombres y de las culturas no occidentales, la descripción de los comportamientos y de las instituciones culturales del hombre prehistórico y del hombre primitivo". Pero la

2 Véase, para este problema, principalmente Roberto K. Merton, *Teoría y estructura social*, F.C.E., México, 1965, en particular la segunda parte.

reducción de dicha ciencia —que es en cambio "estudio del comportamiento social y cultural del hombre en cuanto tal, sin delimitaciones y restricciones de espacio o de tiempo"— era arbitraria (sobre todo, habríamos tenido un inútil duplicado de la etnología): no podía, por consiguiente, llegar lejos. Por lo demás, atraía sobre la antropología cultural acusaciones que inclusive ahora se le han vuelto a hacer: por ejemplo, las de reaccionarismo, es decir, de eludir los problemas de la sociedad en la cual los antropólogos y los destinatarios de sus investigaciones viven y actúan, desviando la atención sobre poblaciones lejanas, cuyos problemas, por la misma lejanía, no constituyen problema alguno u ocasión de efectiva inquietud. Estas acusaciones han sido lanzadas predominantemente por parte del marxismo; e incluso recientemente, en Italia, se ha discutido (y la discusión está todavía en curso) sobre la autosuficiencia o no del marxismo respecto del estructuralismo o, en general, de la antropología cultural. Tan importantes polémicas, aquí ejemplificadas sintéticamente, son válidas sólo en relación con *una manera de hacer antropología cultural o de recibirla* —cuando el interés que prevalece es el de evadirse de los problemas reales de la propia sociedad apuntando la mirada sobre los problemas de los "otros", de las "otras" culturas—, pero no mellan a la antropología cultural como ciencia. Para ella no existe comportamiento humano, producto, institución, conocimiento, ideología, valor y así por el estilo, determinados en cualquier punto del tiempo y del espacio, que no puedan ser objeto de investigación específicamente antropológico-cultural.

Dicha disciplina, en efecto, puede ser definida como aquella ciencia "que tiene como objeto de estudio la *cultura humana*, es decir, el modo distintivo de vida de los grupos humanos en el espacio y en el tiempo[3]". Recordemos preliminarmente que, mientras en su acepción común, el término cultura "tiene el significado de erudición del espíritu, de instrucción a un alto nivel, de buenos conocimientos genéricos o específicos en las distintas ramas de la sabiduría y otras análogas, bajo el punto de vista etnológico, en cambio, tiene un significado totalmente distinto [...] Cultura, por lo tanto, no es sino el complejo de los modos de vida, de los usos, de las costumbres, de las estructuras y organizaciones familiares y sociales, de las creencias del espíritu, de los conocimientos y de las concepciones de valores que se encuentran en cada agregado social: en palabras más simples y más breves, toda la actividad del hombre entendido como ser racional"[4]. Y Ferrarotti subraya: " 'cultura', en el sentido de la sociología contemporánea, pierde sus connotaciones intelectualistas o ciceronianas y los aspectos propiamente valorativos. Ella se plantea, en cambio, como 'un complejo o constelación de experiencias compartidas' en un grupo dado de individuos, que se encuentran por consiguiente vinculados por un cierto grado de uniformidad cultural, o sea de un 'estilo de vida' común"[5].

Pero, como ha sido observado, el empleo del término cultura como sinónimo de civilización, es decir, en el sentido con que ha sido a menudo usado sobre todo por los etnólogos, "corre el peligro de crea. confusiones formales y conceptuales. [...] El término civilización (sinónimo de cultura) tiene, en etnología, una connotación globalizante, en cuanto sirve para indicar el complejo de las actividades económicas y sociales, de las ideologías, de las creencias, de las manifestaciones artísticas, etc., características de las diferentes sociedades humanas. [...] Contra la

3 Armando Catemario, *Linee di antropologia culturale*, vol. I, cit., p. 17.

4 V. Tullio Tentori, *Appunti di antropologia culturale*, al cuidado de Elisa Calzavara, Roma, Ed. Ricerche, s.d.; Id., *Il concetto di cultura*, en *Antologia di scienze sociali*, al cuidado de Angelo Pagani, vol. I, *Teoría e ricercha nelle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1960, pp. 273-282.

5 Franco Ferrarotti, *Prefazione* a Guido Vincelli, *Una comunita meridionale (Montorio nei Frentani) Preliminari ad'un'analisi sociologico culturale*, Torino, Taylor, 1958.

concepción globalizante de civilización (cultura) elaborada por los etnólogos para encarar el estudio de la humanidad primitiva, en la antropología cultural contemporánea se viene precisando un concepto de cultura, aparentemente tan vasto como aquel examinado precedentemente, pero en realidad mucho más delimitado, y con el cual *se quiere indicar aquella disposición a encarar la realidad que se constituye en los individuos en cuanto miembros de una sociedad históricamente determinada y determinante.* En ese sentido, con 'cultura' se tiende a designar el patrimonio social de los grupos humanos que comprende conocimientos, creencias, fantasías, ideologías, símbolos, normas, valores, así como las actitudes y las disposiciones a la acción que derivan de todas ellas y que se concretizan en esquemas y técnicas de actividad típicas en cada sociedad[6] ".

Pietro Rossi, en la relación introductoria al congreso de estudio sobre el análisis de los significados de "cultura" y de "civilización" en la historiografía y en los estudios sociológico-antropológicos contemporáneos, celebrado en Turín en junio de 1957, ha subrayado que "la 'cultura' no es [...] en el uso que hacen de este término los más recientes estudios sociológicos y antropológicos, la totalidad de los modos de vida de un grupo social, sino más bien el complejo de aquellos modos que son reconocidos como normativamente válidos, es decir aquellos *que deben ser participados a todos o a algunos (particularmente calificados) de sus miembros.* Las manifestaciones 'culturales' de la existencia del grupo en cuestión son, por lo tanto, las formas en que se organizan sus reacciones a ciertas necesidades —formas a las que sus miembros deben adaptarse—. Y tales formas están conectadas entre sí para constituir un sistema, o más bien un 'sistema de expectativas' que permite la previsión (incluso retrospectiva) de las actitudes asumidas por los individuos que pertenecen a una cierta comunidad. Dadas estas consideraciones, es evidente que cada 'cultura' no es solamente un 'reticulado' de medios, sino también un 'complejo de fines' —diversos de grupo a grupo. Esto permite que cada 'cultura' se constituya un particular sistema de 'valores', incorporado al complejo de los modelos del comportamiento a los que se atribuye una función normativa —poco importa que estos 'valores' sean o no formulados explícitamente. Ese mismo sistema de 'valores' define la estructura de la 'personalidad' característica de cada 'cultura' —a saber, un conjunto de hábitos 'convencionalizados' y que entran a formar parte integrante de los 'usos' de la comunidad[7] ".

Filiasi Carcano, en fin, ha observado cómo se puede "entender bajo el nombre de 'cultura' el complejo de los usos, costumbres, creencias, conocimientos, ideales, técnicas, instituciones, hábitos, etc., poniendo juntos tanto los aspectos materiales como los morales, jurídicos, religiosos, que caracterizan la vida de un pueblo: pero sería no obstante insuficiente limitarse a una suma mecánica (colocándose en un punto de vista meramente empirista) sin considerar también las relaciones que vinculan y condicionan recíprocamente estos diferentes aspectos. Lo que es necesario, de todos modos (prescindiendo de cualquier interpretación prematuramente filosófica y acentuando en cambio la exigencia descriptiva y comprensiva) es subrayar el hecho de que estos diferentes aspectos de una cultura son los modos según los cuales se configura la vida para una sociedad: la cultura es en este sentido una 'forma' de la vida, forma en cuanto plasma, organiza, estructura, condiciona, regula, inspira la vida personal y la convivencia de los miembros de una sociedad[8] ".

Es imposible, en este punto, adentrarse en el

6 Tullio Tentori, *Il concetto di cultura*, cit., pp. 273-275.

7 Pietro Rossi, *"Cultura" y "Civilización" como modelos descriptivos*, en "Revista de filosofía", n. 3, julio 1957, pp. 274-295.

8 Paolo Filiasi Carcano, *Importanza filosofica e struttura metodologica dell'antropología culturale*, en "De Homine", n. 17-18, junio, 1966, que recoge la mayor parte de las relaciones e intervenciones

examen de las innumerables definiciones del término cultura que han sido propuestas (Kluckhohn y Kroeber, en su monografía dedicada al *concepto de cultura*[8 bis] registran casi trescientas definiciones y analizan ciento sesenta y cuatro); nos limitaremos a referirnos solamente a algunas de ellas. Ante todo, la de Herskovits: "[...] la cultura es en sustancia una construcción que describe el *corpus* total de creencias, comportamientos, conocimientos, sanciones, valores y fines que caracterizan el modo de vida de cualquier pueblo. Es decir, si bien una cultura puede ser considerada pasible de una descripción objetiva por parte del estudioso, en último análisis ella comprende las cosas que la gente tiene, las cosas que hace y aquello que piensa[9]".

Radcliffe-Brown subraya: "Como sociólogo, la realidad a la cual yo aplico la palabra 'cultura' es el proceso de la tradición cultural, es decir, el proceso mediante el cual, en una clase o grupo social dado, el lenguaje, las creencias, las ideas, los gustos estéticos, los conocimientos, las capacidades, los varios tipos de usos pasan (y uso este verbo porque 'tradición' significa 'pasar', 'trasmitir') de una persona a otra y de una generación a otra"[10].

Recordaremos, en fin, la definición propuesta, en el curso del primer congreso nacional de la Asociación Italiana de Ciencias Sociales, por un grupo de antropólogos italianos, que "han iluminado muy bien el carácter específico y dinámico de las relaciones de interacción y reciprocidad que vinculan a la cultura con los otros aspectos, o planos, de la sociedad global[11]".

Para dichos estudiosos "cultura es la totalidad dialéctica de los patrimonios psíquicos experienciales individuales, constituida a través de relaciones socialmente integradas entre cada individuo y su ambiente social y ecológico en el cuadro de una sociedad históricamente determinada. En ese cuadro, los componentes de la cultura, conocimientos, creencias, fantasías, ideologías, símbolos, normas, técnicas y esquemas de actividad, valores y actitudes derivadas —diferentes por carácter y naturaleza— interaccionan directa e indirectamente, sea entre ellos, sea con el resto de la sociedad[12]".

Ya en las definiciones aquí registradas aparece claramente la posibilidad de numerosas culturas (han sido individualizadas por lo menos tres mil) y a la ciencia a la que se le exige el estudio de ellas —la antropología cultural— no le es posible plantear ninguna limitación de orden espacial o temporal.

Reivindicar para la antropología cultural la amplitud del ámbito de estudio que le corresponde no implica, sin embargo, mantener en silencio el estado de confusión, sea terminológica o conceptual, de dicha disciplina, que, aun en los países donde es cultivada desde hace varios años, se encuentra en una situación de crisis transicional.

El mismo término cultura, por ejemplo, es extremadamente ambiguo y es usado, por lo menos de parte del marxismo, con mucha cautela. Ante todo, el término unifica de hecho aquello que la distinción

presentadas en ocasión del II Congreso Nacional de Antropología cultural, llevado a cabo en la Universidad de Roma, del 25 al 27 de mayo de 1963, pp. 41-58.

8 bis Clyde Kluckhohn y Alfred L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino, 1972; v. también de Kluckhohn, *The concept of culture*, en *The science of Man in the World Crisis*, al cuidado de Ralph Linton, New York, Columbia University Press, 1945, pp. 78-105; de Alfred L. Kroeber, *The concept of culture in Science*, en "Journal of General Education", III, 1949, pp. 182-188; finalmente *Il concetto di cultura*, a cargo de Pietro Rossi, Turin, Einaudi 1970.

9 Melville Jean Herskovits: *El hombre y sus obras*, F.C.E., México 1965.

10 Alfred R. Radcliffe-Brown, *White's View of a Science of Culture*, en "American Anthropologist", LI (1949), pp. 503-512, pp. 510-511

11 Franco Ferrarotti, *Osservazioni intorno al rapporto tra antropología culturale e sociologia in Italia*, en "De Homine", n. 17-18, cit., pp. 231-238.

12 *La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, en *Atti del I Congreso nazionale di scienze sociali*, vol. I, Bologna, Il Mulino, 1959, pp. 235-253. Comentadores del memorándum fueron Liliana Bonacini Seppilli, Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tulio Seppilli, Amalia Signorelli, Tullio Tentori.

marxiana pone como dividido, o sea los aspectos económicos y aquéllos más estrechamente culturales: una vez unificados bajo un único término dichos aspectos pierden sus modalidades específicas, pierde sentido hablar de sus nexos y volvemos a encontrar como indistinto aquello que en realidad se presenta de manera netamente diferenciada. Desde un punto de vista rigurosamente marxista, por lo tanto, en aquello que antropológicamente es definido como cultura pueden ser distinguidos los aspectos estructurales y los aspectos superestructurales. Esa distinción, sin embargo, no puede ser efectuada simplistamente, como si la superestructura comprendiese todo aquello que es racional y la estructura fuese el lugar de lo instintivo, de lo automático, de lo no-racional. En realidad, la estructura es tan racional como la superestructura; entre estructura y superestructura, así como no corresponde la distinción esencial-inesencial, planteada por interpretaciones groseramente polémicas respecto del marxismo[13], tampoco corresponde aquella de no racional-racional. El criterio de "racionalidad", por lo tanto, no puede servir como discriminante; discriminante será, en cambio, el concepto de modo de producción económica, siendo estructura todo aquello que es cubierto por dicho concepto y superestructura todo el resto.

Este problema requeriría un tratamiento adecuado, pero en esta ocasión sólo podemos ponerlo como base para consideraciones que serán desarrolladas en otra parte.

Además del estado de confusión de la antropología cultural, se observa la instrumentalización de ella por parte de las clases en el poder, particularmente en los Estados Unidos. La antropóloga inglesa Kathleen Gough ha subrayado, por ejemplo, las dificultades que su profesión encuentra en general y sobre

13 Contra tales interpretaciones cfr., por ejemplo, Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, II, *La genesi del materialismo storico*, Roma, Ed. Riuniti, 1963, pp. 643-644; y nuestro *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, cit.

todo en los Estados Unidos, donde, entre las tantas interferencias del "sistema", por ejemplo, las calificaciones universitarias dadas por los antropólogos —informa— servían de base al gobierno para enviar a los estudiantes más aventajados —y por tanto considerados mejores— al Vietnam, y donde la recusación opuesta por D. Barnett a esta instrumentalización ha encontrado la inmediata amenaza de licenciamiento de la Universidad.

El peligro se encuentra, sin embargo, no sólo en un cierto tipo de aplicación de la antropología cultural, sino también en el aparato conceptual mismo de la antropología, en el que anida su ideología. "Por otro lado [...] son todavía demasiado aproximativas e hipotéticas [las ciencias humanas] porque —aparte de los esquemas conceptuales— los hechos son unívocos. Y así, se hace necesario resignarse a una ciencia que vive con dos valores; uno, el propio de ella, o sea la *verdad*, cualquiera que sea; el otro, el *compromiso* de las verdades más importantes y menos dañosas según la perspectiva relativa de las ideologías de los científicos al nivel puro de la investigación y al nivel aplicado del uso de ella. Pero ¿cómo estar seguro de que los más 'comprometidos' (valor de la *ideología*) sean también 'científicos' (valor de la *verdad*)? Es muy simple: la ciencia no permite demasiada 'elasticidad', y ello por sus procedimientos mismos: verificación empírica y valoración intersubjetiva. Además, su internacionalidad reduce inderogablemente los puros *clichés* de propaganda (es decir, la mentira, no sólo la ideología) a manifestaciones nacionales contingentes, como el caso del racismo 'científico' en la Alemania de Hitler, que no convencía ciertamente por argumentación técnica. No por nada los grandes revolucionarios han criticado, nunca rechazado, la ciencia, ni, a la inversa, una obra como *El Capital* de Marx no ha sido jamás considerada de mera propaganda por cualquier economista conservador serio que la haya leído.

Parte del proceso social (y hoy el proceso social

es omniimplicante, es tanto el Occidente cuanto el Tercer Mundo), el científico social no puede ponerse a distancia de su objeto como en las ciencias físicas —donde, después de Galileo, el objeto no implica más el 'alma' de nadie (o casi: v. la nueva teoría de la herencia de Lysenko en Rusia y el juicio *ex-cathedra* del partido o el antievolucionismo en ciertas áreas intelectuales de confesión religiosa)— corriendo el riesgo de no comprenderlo, pero sobre todo de evadirse de algunos, o quizás todos, los problemas actuales, lo que equivale a decir: el científico social no puede no vivir su elección ideológica en el propio trabajo (sin contar las ideologías del justificacionismo presente en forma implícita, como la actual forma histórica prevaleciente de la 'falsa conciencia' aun en obras preocupadas por la honestidad intelectual como aquélla, ejemplar por el nivel de elaboración e integración interdisciplinaria de un Parsons). En la misma 'tolerancia' ligada a las ciencias se oculta, como se ha advertido recientemente, la ideología de la dominación. [...] la antropología cultural no podrá nunca dar juicios de valor verdaderos y apropiados queriendo ser teoría de los hechos (ciencia) y no teoría axiológica (visión del mundo). Y sin embargo, según el antropólogo, seleccionará *ciertos* argumentos, *ciertas* perspectivas, *ciertas* hipótesis, y *no otros*, y en fin, quiéralo o no, se verá constreñida a escoger, en ciertos casos, aún activamente. En la convención anual de la American Anthropological Association de noviembre de 1966, en efecto, se arriesgó una escisión por hacer aprobar o rechazar una moción contra la guerra de Vietnam, *en la dificultad de establecer si ello entra en las tareas de la disciplina, y, por tanto de la asociación, o no*: en la antropología cultural, vale decir en la ciencia de los 'modos de vida humanos', más que nunca *es imposible separar conocimiento y compromiso*[14]". Todo ello ha conducido a un

14 Armando Catemario, *Linee di antropologia culturale*, vol. I, cit., pp. 53-54, donde son citados, entre otros, los ejemplos utilizados por nosotros.

estado de extremo malestar entre los antropólogos más sensibles a la función asignada a su disciplina por las clases en el poder. Se ha revelado, así, cada vez más urgente, la tarea de repensar problemáticamente la historia de los estudios de "antropología aplicada" y de oponer a tal uso sistemático de la ciencia antropológica una intencionalidad ético-política diferente. La última manifestación —en orden de tiempo— de dicho malestar es la constitución del *International Movement of Radical Anthropologyst*, realizada en el curso del IX Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, llevado a cabo en Chicago, del 28 de agosto al 8 de setiembre de 1973, que ya ha recibido la adhesión de numerosos antropólogos y etnólogos marxistas, o, al menos, progresistas.

Con tal de que sea asumida en forma rigurosa y no instrumentalizada por el "Poder" —operación necesaria e indiferible aun cuando tengamos conciencia de su extrema complejidad—, la antropología cultural, sin embargo, puede ser extremadamente útil. Puede, por ejemplo, ser aplicada al análisis del divorcio entre teoría y práctica, tantas veces denunciado pero aún no resuelto; es suficiente, en efecto, examinar los valores inspiradores de las acciones concretas de un grupo humano cualquiera en nuestras sociedades para darse cuenta de que tales valores son radicalmente diferentes de aquellos proclamados por las ideologías. A menudo, la enorme diferencia entre el plano discursivo formal y lo intuitivo vivido es justificada con el concepto de la malvada voluntad de los hombres, de su debilidad, y así por el estilo; se confía, por tanto, a la voluntad individual, la tarea de superar tal diversidad, es decir, de vivir, en la concretidad de las acciones, aquello que se proclama a nivel teórico. Semejante imposición se resiente de todos los límites de las éticas tradicionales, para las cuales, cada cosa es, en último análisis, exigida a la libertad de la persona humana —aun cuando las debilidades de ésta sean subrayadas— que no resulta percibida en el contexto histórico en el cual debe necesariamente operar,

y cuyos condicionamientos sociales no se analizan. La "persona humana" deviene, así, una abstracción sobre la cual pueden cargarse todas las culpas de la menguada realización de la ética. Semejante planteo —aquí simplemente esbozado— no tiene en cuenta los datos aportados por las ciencias del hombre. Pero justamente por medio de algunos conceptos de dichas ciencias que se han vuelto familiares, el problema de la fractura entre teoría y práctica puede asumir una nueva dimensión.

Y, ante todo, los términos del problema ya no son solamente dos: plano teórico —*ideología*, por un lado—, y plano de lo vivido por el otro; a ellos se puede añadir un tercer término: la costumbre, entendida como conjunto de los modelos de comportamiento, reguladores de las acciones singulares. La costumbre no está dada por la suma aritmética de los comportamientos de los individuos pertenecientes a una comunidad dada, sino por el conjunto de los modelos de comportamiento operantes en esa comunidad.

Podemos, por lo tanto, distinguir dos morales, ambas teóricas: una, de la cultura intelectual, válida sobre el plano general discursivo formal y que constituye la ideología (en la cultura intelectual se pueden distinguir, a su vez, dos estratos: uno, de los principios generales, y el otro, de las normas particulares; entre estos dos estratos se pueden verificar contradicciones); otra, la de la costumbre: no escrita, detallada, sin sus representantes oficiales, cuyos valores resultan impuestos coercitivamente por la sociedad a través de un complejo sistema de premios y castigos (control social), que acompaña al individuo en todas las fases de su vida (desde la inculturación del niño pasando por todas las otras formas de transmisión de normas, reguladoras de las acciones de los individuos y condicionantes de su comportamiento).

Los valores de las dos morales son contradictorios, y, por consiguiente, su concreción es alternativa; la realización de unos implica la negación de los

otros, pero entre los dos órdenes prevalece el de los valores de la costumbre, que regula en forma detallada las acciones concretas y está provisto de medios coercitivos más eficaces.

La costumbre es tan teórica y normativa como la cultura intelectual, pero no es, como ésta, escrita. ¿Cómo pueden, por lo tanto, descubrirse sus normas?

Sintéticamente, a través de la observación del comportamiento de los que pertenecen a una comunidad dada, se pueden individualizar sus modelos de comportamiento; del examen de ellos pueden ser ordenadas las diferentes normas detalladas, de las cuales, en fin, se pueden recabar los principios.

Es necesario, en este punto, volver a los conceptos de *valor* y de *tema cultural*. No desarrollaremos la discusión existente en el campo antropológico cultural sobre tales conceptos. Nos limitaremos a recordar que los valores pueden ser definidos como concepciones de lo deseable que impregnan una cultura entera. Dicho concepto está expresado en un ensayo de Clyde Kluckhohn, contenido en un volumen editado por Parsons y Shils en 1951[14bis].

Ya en 1927, W. I. Thomas y F. Znaniecki, en su famoso estudio sobre el campesino polaco, habían hecho una primera definición del término valor. "Por valor social entendemos todo dato que tenga un contenido empírico accesible a los miembros de un grupo social y un significado con referencia al cual es o puede ser objeto de actividad[15]".

Pero la definición de valor más difundida es la de Clyde Kluckhohn, citada más arriba, según la cual, valor es una "concepción de lo deseable, explícita o implícita, distintiva de un individuo o característica de un grupo, que influye la selección de los modos, significados y fines de las acciones posibles". Tal

14 bis Clyde Kluckhohn, en Parsons y Shils: *Hacia una teoría general de la acción*, Editorial Paidós, Bs. As., 1960.

15 William I. Thomas — Florian Znaniecki, *Il contadino polacco in Europa e in America*, vol. 2, Milano, Ed. Comunita, 1968, vol. I, nota metodológica, p. 26.

definición es aceptada por el grupo de antropólogos de la Universidad de Harvard, del que formaban parte, además de Clyde Kluckhohn y su mujer Florencia, E. Z. Vogt, E. M. Albert y numerosos otros estudiosos. Sobre ella ha sido elaborada otra categoría conceptual: la de orientación de valor. Ella entiende las orientaciones de valor como principios completos, pero definitivamente modelados (ordenados gradualmente) que resultan del intercambio transaccional entre tres elementos del proceso de valoración, distinguibles analíticamente —el elemento cognitivo, el afectivo y el directivo—, que dan orden y dirección al flujo de los actos y pensamientos humanos y, como éstos, se relacionan con las soluciones de los problemas humanos comunes. Tal concepto está en la base del estudio de Florence Rockwood Kluckhohn y Fred L. Strodibeck, *Variations in value orientations*, (1961), en el cual, al comienzo, se propone un cuadro con cinco orientaciones de valor y series de variaciones postuladas: naturaleza humana, hombre-naturaleza, tiempo, actividad, relación.

El concepto de tema cultural ha sido elaborado por Morris Edward Opler en un ensayo aparecido en 1945 en el "American Journal of Sociology", bajo el título *Themas as dynamic forces in culture*. Para Opler, que utilizó el concepto en el estudio llevado a cabo sobre una tribu apache en el sudoeste de Estados Unidos, el tema es un principio, declarado o no, (tácitamente aprobado o abiertamente alentado) que por lo común regula el comportamiento o estimula la acción en una sociedad.

En el concepto de tema cultural encuentran lugar expresiones, o bien "concreciones de los temas en normas de comportamiento, en modos de pensar y de actuar", "obligatorios: según que la cultura imponga categóricamente, en obsequio a un tema, una determinada acción, o bien deje la elección a la discrecionalidad del individuo[16]".

16 Tullio Tentori, *Appunti di antropologia culturale*, cit., pp. 28-29.

En el concepto de valor existe, en cambio, un carácter prescriptivo: si lo *deseado* no se conforma a lo *deseable* se atrae con ello un castigo de la comunidad, en una forma cualquiera: reprobación, ridículo, desprecio, y así por el estilo.

A dichos conceptos se acompaña el de *esquema cultural* que es "un modo típico de sentir, de pensar, de comprender, conforme a situaciones o problemas específicos, que resulta compartido y aprobado por los individuos de una misma sociedad y en base al cual, por otra parte, se espera ver reaccionar a los individuos que son miembros normales de ella, cada vez que se encuentran obligados a vivir aquella situación determinada o a afrontar aquel determinado problema. El concepto de esquema cultural viene a asumir en sí, por consiguiente, una idea de lo socialmente recurrente, de lo socialmente normal. En él no encontramos aquellas implicaciones de obligatorio y de deseable que están más claramente en la base del concepto de tema y del de valor. Un esquema aparece más bien como un hábito, una actitud social[17]".

Dichos conceptos pueden constituir instrumentos válidos de análisis, con tal de que se abandone la ilusión de poder estudiar la cultura de una sociedad, o una subcultura cualquiera de ella, sin tener en cuenta las distinciones en clases —por la cual cualquier manifestación o producto cultural se tiñe diversamente según su génesis o su pertenencia de clase— o de la relación entre el plano superestructural y el plano estructural, relación que desde el punto de vista marxista se plantea en términos de condicionamiento.

Por ejemplo, en una sociedad organizada en clases, como la italiana, resulta genérico hablar de una cultura nacional, mientras que será más fecundo científicamente distinguir preliminarmente una cultura hegemónica (es decir, de las clases dominantes) y una cultura subalterna (es decir de las clases dominadas).

17 Id., *op. cit.*, p. 49.

A partir de tan fundamental distinción será posible distinguir ulteriormente según áreas geográficas —que remiten de cualquier manera a la diferente historia vivida-sufrida y no a una geografía asumida "en sí", como creadora de modalidades humanas ontológicas—, delimitaciones de categorías y subcategorías, y así, por el estilo.

Cuando se procura estudiar una sociedad netamente estratificada en clases, los conceptos antropológico-culturales, como toda otra elaboración teórica, no pueden ser aplicados indiferentemente a todas las clases. No podemos hablar, como ya lo hemos señalado, de una cultura única para dicha sociedad, porque esto sobreentendería una sustancial homogeneidad de los diversos elementos, en realidad profundamente diferenciados, de esa sociedad, sino que debemos distinguir más culturas o subculturas.

La antropología cultural, en efecto, ha definido hace tiempo los grupos culturales. Para ella, el *grupo cultural* es un "conjunto de individuos (aun cuando no reunidos social o geográficamente) que tienen en común la característica de ser inculturados o aculturados en una misma cultura[18]". Un grupo puede ser subdividido en subgrupos, según criterios de orden histórico, geográfico, económico (a menudo, los conceptos de grupo social y de clase no son distinguidos rigurosamente) y así por el estilo.

"A estos subgrupos les corresponden '*subculturas*'. Otras subculturas —siempre en el ámbito de una misma cultura— se pueden detectar según las clases sociales, el sexo, los grupos de edad, las categorías profesionales. Así, en el ámbito de una cultura pueden existir las subculturas (por ejemplo) urbana y rural, de los jóvenes, de los viejos, de las mujeres, de los militares, de los intelectuales, y así por el estilo. La *subcultura* puede ser, por consiguiente, definida como *'el aspecto particular que una cultura toma como parte definible e individualizable (subgrupo) del grupo Cultural'*, aspecto particular dado por diferencias no demasiado fuertes en un número no demasiado elevado de modelos (de otro modo se tendría no una subcultura, sino una cultura diferente)"[19].

La diferencia entre varias "subculturas sociales" ha sido subrayada por diversos antropólogos culturales. Por ejemplo, Costanzo anota: "También el lenguaje cambia en los varios cuadrantes subculturales por la presencia de los dialectos tradicionales y por el uso específico de ciertas expresiones verbales que fuera del área determinada son severamente prohibidas. Tenemos así muchos términos con los cuales se indica un mismo objeto, pero cuya circulación está limitada a la subcultura particular y prohibida por la educación más allá de dicho perímetro. (Por ejemplo, la parte terminal de la espalda es indicada con términos parecidos, la elección de los cuales está condicionada por la pertenencia a una subcultura social; la misma parte del cuerpo humano indicada con el término no adecuado puede causar un movimiento de franca indignación en quien escucha en la medida en que el sonido, más que el sentido, decida nuestro modo de juzgar los hechos). En la desaprobación del comportamiento ajeno aflora a menudo la [...] tendencia del hombre a defender la propia realidad de pertenencia y, en el caso particular, la subcultura de la cual es miembro. Un elemento de la moda femenina que se ha vuelto demasiado 'popular' es rechazado por la mujer de la subcultura burguesa y en la subcultura campesina se desaprueba a la muchacha que se viste 'como una señora'. El comportamiento del cafone* en la ciudad aparece grosero y ridículo porque contrasta con el de los individuos de la subcultura urbana, pero igualmente ridículo y grosero aparecería el comportamiento del hombre de la ciudad que

18 Manfredo Roncioni, *Introduzione all'antropologia culturale*, Pisa, Lischi e F., 1966, p. 25.

19 Manfredo Roncioni, *op. cit.*, p. 26.

* Así se llama al campesino en la Italia meridional (N. del T.)

desempeñase, con sus maneras 'urbanas', los roles de los campesinos"[20].

Planteado esto, el folklore se presenta como una subcultura producida por las clases subalternas de la sociedad dividida en clases.

Como ha sido señalado, "todo subgrupo social o territorial suficientemente definido tiene una *subcultura o cultura parcial*; existen en efecto, las subculturas religiosas, profesionales, juveniles, femeninas y masculinas, eclesiásticas, etc., o las diferentes culturas parciales (*part-culture, half-culture*) regionales, étnicas (minorías anexadas, castas, grupos nómades, grupos parásitos), territoriales diferenciales (rurales y urbanas), etcétera".

Después del folklore, la subcultura más estudiada "es la criminal"[21]. Pero, "en todo caso, ninguna subcultura reúne, como el folklore, casi todas las categorías de una cultura (entre los criminales se trasmiten, por ejemplo, poesías, cantos, usos y valores, pero no un estilo en las artes plásticas o una técnica), por lo cual, después de la *costumbre general* o *cultura común* (*nacional*, donde hay una nación), el folklore es la subcultura más extendida"[22].

Dicha subcultura puede ser estudiada, por lo tanto, utilizando todos los instrumentos conceptuales antropológico-culturales, algunos de los cuales hemos señalado precedentemente.

El folklore, en efecto, constituye en buena parte, la documentación directa de los temas culturales y de los valores operantes en las clases subalternas, y también de sus valores ideológicos. Ejemplificando nuestro discurso (y no es más que uno de los tantos ejemplos posibles), un fenómeno trágicamente recurrente de la sociedad meridional es el delito de honor. Este presupone una reificación de las mujeres,

20 Giorgio Costanzo, *Introduzione all'antropologia culturale*, Ed. Hermes, s.f. (1966), pp. 164-165.

21 Armando Catemario, *Linee di antropologia culturale*, vol. I, cit., pp. 74-75.

22 *Ibid.*

que son consideradas como objetos de propiedad de los hombres, como una de sus pertenencias. Quien atenta contra el derecho de un hombre sobre "su" mujer, atenta, por eso mismo, contra su honor, contra su rol de propietario y por ello *debe* ser castigado por éste. La sociedad pretende que el familiar (padre o hermano o marido o pariente en general) de la mujer seducida mate al seductor; si ello no ocurre la sociedad castiga a aquel que, no matando, ha transgredido la norma de la costumbre (que en este caso prescribe el crimen) con el desprecio y el ridículo: no es un hombre verdadero, es un "cornudo" (mientras que aquel que se ha vengado no es cornudo, en cuanto "ha lavado con sangre la ofensa" ocasionada, recuperando así su honor). Este comportamiento es incomprensible según los principios y las normas generales de la moral escrita, sea en sus formulaciones, sea en sus codificaciones (religiosa y jurídica). No siendo propuesto por los valores oficiales, sino al contrario, estando netamente contrapuesto a ellos, tal comportamiento podría ser juzgado, por coherencia lógica, inmoral, criminal y aberrante. En cambio, la comunidad tradicional en la que se produce el delito de honor reacciona, más que en dirección al rechazo, hacia la aceptación de dicho acto. Y en realidad, aquel que ha matado, ha seguido una norma de la costumbre, no obedeciendo a la cual se habría atraído el castigo de la sociedad. Los casos de delitos de honor se refieren casi siempre, no a un misterioso e irresistible impulso individual (como era presentado por los "principios del foro"), ni al carácter de las poblaciones meridionales, particularmente inclinadas a la violencia (como un cierto planteamiento rígidamente determinista sugirió en su momento), sino a una norma de la costumbre. Los delitos de honor y su aceptación por parte de las comunidades locales resultan, como ya hemos dicho, totalmente incomprensibles según los principios de la cultura intelectual, pero si, en cambio, nos remitimos al folklore meridional, encontramos el tema expresado en innu-

merables testimonios (desde los cantos hasta los cuentos populares, desde los usos hasta los proverbios, y así por el estilo): la mujer es inferior al hombre.

Queda dicho, sin embargo, que junto a la costumbre va formándose una contra-costumbre que termina por reemplazarla, imponiendose a su vez, como costumbre dominante.

Así, junto a los temas culturales se pueden descubrir los *temas limitantes*, que atenúan, en cierto modo, la rigidez de los principios expresados en los temas culturales.

Temas culturales y temas limitantes, valores, modelos de comportamiento radicalmente diferentes de los oficiales, son testimoniados por el folklore, como podría ser demostrado con innumerables ejemplos.

El folklore, analizado en una perspectiva antropológico-cultural, constituye la documentación directa de los temas y los valores operantes en las clases subalternas; documentación insustituible porque está basada sobre cuanto estas mismas clases dicen, sobre su voz. Ello no excluye que en el folklore no estén presentes también valores ideológicos, principios generales contradictorios con los valores efectivamente operantes de la costumbre. En los términos del ejemplo escogido: junto a los proverbios y cantos populares en los cuales las mujeres son consideradas objeto de desprecio o, como quiera que sea, inferiores, existen innumerables otros cantos populares (los "cantos de amor") en los cuales las mujeres resultan idealizadas.

De cualquier manera, aparte de la cuestión cuantitativa del predominio de los valores ideológicos o de los de la costumbre —que debería ser verificada valor por valor, para no quedar fijada en abstracciones, en cuanto tales todas igualmente posibles—, es cierto que en el folklore están presentes los valores de la costumbre, y una lectura de los documentos folklóricos en esta clave consiente su enucleación. Una lectura de esa índole, hasta donde sabemos, no ha sido emprendida sistemáticamente, si bien ya Durkheim, cincuenta años atrás, había sugerido ir en esa dirección.

Una vez que el folklore ha sido planteado como la cultura de las clases subalternas, es decir, como una subcultura en el ámbito más general de la cultura de un determinado país, la ciencia que estudia esa subcultura —es decir, la ciencia folklórica— se revela estrechamente ligada con las disciplinas antropológicas más que con las histórico-filológicas, aunque ha sido con las segundas, más que con las primeras, con las que se han relacionado casi siempre los estudios folklóricos italianos.

La relación entre antropología cultural y ciencia del folklore, por consiguiente, se planteará como una relación de ciencia general y ciencia particular.

Esa relación podrá revelarse extremadamente fecunda en la medida en que se instaure entre una antropología cultural y una ciencia folklórica fundada en una óptica marxista. En esta perspectiva, considerar fundamental para la delimitación del folklore el concepto de clase[2 3] constituye la superación de la confusión y de la generalidad de la visión puramente "culturológica".

Por medio de los conceptos de la ciencia folklórica se pueden introducir delimitaciones y especificaciones *necesarias* en la investigación antropológica, que como ha sido señalado muchas veces, comprende un ámbito de tal vastedad que confina con el saber total. "Para el antropólogo, la iniciativa humana está siempre situada y definida en el espacio y en el tiempo, dentro de áreas culturales, siempre colocadas en un cierto *milieu* histórico y geográfico, en una cierta *Umwelt* atravesada por modelos culturales que la caracterizan. El antropólogo, como figura ideal, si no como personaje real que deberá tener siempre en cuenta los muchos límites de su preparación cultural en un campo de investigaciones tan vasto como el hombre mismo, se mueve en una región que confina con el saber total". Queda, por lo tanto, subrayado,

---

23 V. nuestro Folklore e profitto — *Techniche di destruzione di una cultura*, Firenze, Guaraldi, 1973, en particular, el cap. II.

como lo hace Cantoni, a quien se debe la observación anterior, "el hecho de que la investigación antropológica no puede ser incluida más que en el cuadro de un complejo o de una constelación de ciencias que la flanquean y la sostienen"[24].

No sólo, pero una profunda y sistemática atención a la cultura folklórica puede dar a las investigaciones antropológicas —se entiende, a aquellas que comprenden exclusivamente o casi, a las clases subalternas de una determinada área— una especificidad que corren el riesgo de no obtener si se limitan a aplicar, extrínsecamente, a cualquier situación, modelos y valores genéricos que resultan impuestos a aquella realidad determinada y no deducidos de ella.

Se ha observado, por ejemplo, que, salvo algunas raras excepciones, "los investigadores americanos han proyectado y aplicado sus técnicas con mucha rigurosidad pero sin tomarse el trabajo de analizar también el contexto histórico de los fenómenos estudiados y los modos de vida analizados, o sea, sin tomarse el trabajo de comprender, *más allá de todo esquematismo idealista, el significado de una situación histórica para los grupos humanos que la viven.* Así, por ejemplo, Edward Banfield, en la investigación *The Moral Basis of Backward Society*, aplica demasiado fácil y extrínsecamente modelos y valores anglosajones (asociacionismo de base, racionalidad burocrática, la política como compromiso entre intereses no autoexcluyentes, etc.) a una situación humana que es, radicalmente heterogénea respecto a aquéllos y que corre el riesgo, por lo tanto, al ser juzgada en base a ellos, de aparecer simplemente carente de sentido, absurda"[25].

Un análisis riguroso de la cultura folklórica del área objeto de investigación puede proporcionar una radiografía cultural específica, teniendo en cuenta la cual puede ser calibrada la investigación; de otro

24 Remo Cantoni. *Antropologia culturale e scienze umane*, en "De Homine", n. 17-18, cit., pp. 59-94, p. 73.

25 Franco Ferrarotti. *Osservazioni intorno al rapporto tra antropologia culturale e sociologia in Italia*, cit., p. 223.

modo, se termina por aplicar a la realidad un esquema conceptual al cual se ha arribado a través de intuiciones y de un análisis superficial de comportamientos, que puede también ser brillante o sugestivo, pero que no alcanza a decir nada de verdadero sobre el universo objeto de la investigación. Un ejemplo de investigación antropológica en el que, de un análisis superficial se ha pasado a la elaboración de un modelo igualmente superficial, está dado cabalmente por el libro, antes citado, de Edward Banfield, *Una Comunita del Mezzogiorno*[26].

Como es sabido, Banfield, su mujer y sus dos hijos vivieron con los campesinos de Montegrano (nombre ficticio de una aldea del Sur), por nueve meses, en 1954 y 1955.

Por motivos que no aparecen declarados, y en contradicción con la explícita admisión: "ni, por otra parte, estamos en condiciones de decir en qué medida, —exactamente— Montegrano representa las condiciones de la Italia meridional en general", Banfield considera "posible afirmar que por algunos aspectos que interesan a este estudio, Montegrano es lo bastante 'típico' para el Sur, es decir, para las zonas internas de la Campania, para el resto de la Lucania, de los Abruzzos y de la Calabria, para las zonas costeras en las proximidades de Catania, Messina, Palermo y Trapani".

También en el misterio quedan las razones que han conducido a esa enumeración de áreas (con la consecuente exclusión de otras en las mismas regiones). El mismo procedimiento —es decir, el de no justificar ni documentar las diferentes afirmaciones— es usado por Banfield en el curso de toda la obra.

Así, Banfield considera que "la mayor parte de los campesinos" dice "Los ricos [...] son gente cuyos abuelos, en un período de gran calamidad en el siglo pasado, compraron la tierra a aquellos que estaban

26 Edward Banfield, *Una comunita del Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1961.

obligados por la necesidad, o que eran tan tontos como para venderlas por 'un puñado de higos'. En otros casos, los ricos hicieron el dinero engañando, defraudando o explotando a los pobres.

'No es cuestión de cabeza, decía una campesina. Yo tengo una cabeza tan buena como cualquiera de ellos. Sólo que yo jamás tengo una lira para poder dedicarla a producir; si tuviese sólo un poco, creo que también yo sería capaz de hacer algo bueno'.

Cuando el barón de Longo manifestó su desaprobación porque uno de los suyos mandase el hijo a la escuela, el aparcero respondió: 'Pero Ud., señor Barón, manda a su hijo a la escuela' . 'Es natural' , respondió el Barón, 'pero si todos los campesinos se dedican a ir a la escuela, ¿quién trabajará mi tierra? ', 'Su hijo podría hacerlo' , fue la respuesta del campesino".

Banfield señala, también: "Algunos campesinos de Montegrano son, sin embargo, violentamente hostiles a los 'señores':

Los señores tienen siempre al campesino bajo el pie. Nos tratan como bestias. Ellos se preocupan solamente de comer bien y de dormir, de nosotros no se preocupan. No podemos ni siquiera acercanos, y la única manera de acercarnos es llevándoles algo: entonces, son todo sonrisas y buena acogida. Yo digo que somos todos iguales, todos hijos de Dios: pero ellos nos escupen en la cara.

Sin embargo, son pocos los que se expresan con tanta violencia. Pero todos son sensibles al aire de superioridad con el que los señores que están sentados en la plaza miran a los campesinos, de cuyo trabajo depende su pan.

Los señores, dicen los campesinos, son codiciosos y soberbios: Si se les lleva cualquier cosa y se les pide un favor, a menudo te lo hacen, pero siempre te humillan. Dicen, por ejemplo, '¿por qué no has ido a la escuela? ' como si no supieran por qué.

El campesino se siente confundido, en presencia del señor, por sus maneras ineducadas y su hablar

rústico. Y esto lo hace extremadamente sensible a burlas reales o imaginarias".

Pero después de haber señalado todo esto, Banfield termina por considerar como un "error" la lucha entre las clases, que ve como "la lucha de todos contra todos"; "error" en el cual están implicadas "ambas partes" (la burguesía y los campesinos) y en el que "tienden a caer" "los estudiosos del problema meridional influidos por las teorías marxistas".

Según Banfield, "una hipótesis muy simple" haría comprensible el comportamiento de los montegraneses. "Los montegraneses [...] actúan como si siguieran esta regla general: 'maximizar las ventajas materiales e inmediatas del núcleo familiar; suponer que los otros se comportan del mismo modo'. Llamaremos 'familista amoral' al que actúa sobre la base de esta norma". De esta "norma de vida" Banfield pone luz sobre "algunas reglas lógicas sobreentendidas" (y se trata de los conocidos principios por los cuales, según el autor, "en una sociedad de familistas amorales, ninguno se preocupará por el interés del grupo o de la comunidad, a menos que ello redunde en beneficio suyo. [...] sólo los funcionarios se ocupan de la cosa pública, porque sólo a ellos se les paga para eso. Que un ciudadano privado se interese seriamente en un problema público, es considerado anormal y hasta inconveniente. [...] se actuará violando la ley en toda ocasión en que no haya peligro de ser castigado. [...] los débiles son proclives a un sistema en el cual el orden sea mantenido por la fuerza", y así por el estilo).

Banfield ha llegado a elaborar este cuadro de "familistas amorales" después de haber observado el profundo contraste entre la visión ofrecida por Montegrano y el profundo sentimiento comunitario existente en los Estados Unidos, donde, afirma el autor, se está "habituado a ver florecer un gran número de iniciativas, cuyo fin, al menos en parte, es el incremento del bienestar común". Para documentar tal sentido comunitario Banfield elige "al azar" un sema-

nario americano (publicado en St. George, Utah; población: 4.562) y encuentra "en un solo número: la Cruz Roja está conduciendo una campaña para obtener nuevas adhesiones; la Asociación de Mujeres Profesionales y Dirigentes de Administración organiza un espectáculo con el fin de recolectar fondos a destinarse a la construcción de un nuevo edificio para la Escuela Media local; los futuros agricultores de América (que se proponen desarrollar, a través de la formación de individuos y de grupos capaces de trabajar y de conducir, el espíritu de colaboración y sentido de civismo entre los agricultores) anuncian un banquete para padres e hijos. Una industria local ha regalado a la escuela los volúmenes de una enciclopedia. La Cámara de Comercio organiza un debate público sobre el proyecto de construcción de una calle entre dos pueblos vecinos. Está en curso la campaña de inscripción al grupo de defensa antiaérea. Una iglesia local ha recolectado donaciones por un valor de 1.939,11 dólares a fuerza de 'chirolas' para un hospital psiquiátrico a 350 millas de distancia. La Oficina Agrícola del Condado envía uno de sus dirigentes a Washington, a 2.000 millas de distancia, para tomar parte en una discusión de los problemas agrarios. En las escuelas se realizan reuniones de la Asociación de Padres e Instructores. 'Como ciudadano respetable de nuestra comunidad —dice el anuncio para la reunión— tú perteneces a la Asociación' ".

En la obra de Banfield son distinguibles, esencialmente, dos aspectos: la descripción de un caso concreto y la presentación de un modelo teórico. Tanto sobre uno como sobre el otro han sido planteadas ásperas críticas: baste pensar, por ejemplo, para el primero, en las observaciones de Gilberto A. Marselli[27], y, para el segundo, las de Alessandro Pizzorno[28].

[27] Gilberto A. Marselli, *American sociologist and Italian Peasant Society; with reference to the book of Banfield*, en "sociología ruralis", III, 1963.

[28] Alessandro Pizzorno, *Familismo amorale e marginalita storica, ovvero perché non c'é niente da fare a Montegrano*, en "*International*

No obstante esto, el concepto de familismo amoral ha continuado ejerciendo su sugestión y se ha tratado de aplicarlo otras veces para el estudio de comunidades rurales.

Pizzorno analiza con mucha precisión algunas afirmaciones de Banfield demostrando su inexactitud.

A continuación se pregunta. "El objeto *Montegrano* ¿es un límite significativo (no digo 'representativo') de investigación? O sea, ¿es Montegrano una *comunidad*, como Banfield a lo largo de toda la investigación da por implícito, y a lo largo de toda la investigación trata, en fin, paradójicamente, de desmentir? En efecto, las posibilidades son dos. O Montegrano es una comunidad, y entonces salta por el aire todo el asunto del familismo amoral, en su presunción de que no existe ningún vínculo de solidaridad y ninguna estructura social entre el Estado y la familia conyugal; porque *comunidad* es por definición una estructura más amplia que la familia y más restringida que el Estado, y que se inserta en éste, cuando existe. O Montegrano *no* es una comunidad —es sólo un agregado de familias lindante con una repartición administrativa y entonces no se ve, ante todo, cuál es la unidad de análisis, y qué se podría llegar a entender permaneciendo en el interior de una repartición administrativa en lugar de analizar una estructura social real; y, en segundo lugar, por qué los montegraneses deberían afanarse por actuar comunitariamente en pro de una repartición administrativa".

Pizzorno, después de haber señalado que "la pregunta a plantear es entonces: '¿por qué no hay nada que hacer en semejantes condiciones? ' " se refiere a la lista de esas condiciones hecha por Banfield. Estas

Review of Community Development", nn. 15-16, 1966, pp. 55-56, republicado en italiano en "Quaderni di sociologia", n. 3, julio-setiembre 1967, pp. 247-261. V., también, las observaciones de F. Concian, *Il contadino meridionale: comportamento político e visione del mondo*, en "Bollettino delle ricerche sociali", octubre, 1961; y de John Davis, *Attegiamenti morali e arretratezza economica nel Mezzogiorno*, en "La crítica sociológica", n. 6, 1968, pp. 5-27.

son: a) espantosa miseria; b) degradación humillante del trabajo manual en un determinado sistema de relaciones de clase; c) mortalidad muy elevada —al menos hasta hace poco tiempo— y, por consiguiente, vida impregnada de una expectativa de muerte prematura; d) ausencia de la familia patriarcal extensa y reducción de las relaciones de solidaridad al ámbito del núcleo familiar; e) métodos de educación de los hijos fundados esencialmente en un alternarse de premios y castigos no justificados por principios coherentes. "Estas condiciones —observa Pizzorno— son bastante heterogéneas entre sí y el modelo de Banfield no proporciona ningún principio organizador. No obstante reconocer la importancia de las dos primeras, en un cierto punto del razonamiento Banfield las abandona para concentrar la atención sobre las otras tres, que aparecen conectadas entre sí sistemáticamente, y que constituyen justamente el síndrome del familismo amoral. No se entiende si lo hace así porque considera que éstas son las variables independientes o simplemente porque le parecen las variables más originales, que permiten presentar una interpretación inédita. En algún pasaje la justificación parece buscarse en el hecho de que el familismo amoral puede ser la variable estratégica. Variable estratégica es aquella variable que puede ser manipulada, es decir, sobre la cual se puede intervenir operativamente de alguna manera, y modificando la cual se puede más fácilmente modificar el sistema. Pero más tarde (pp. 130-132), esto mismo, como a muchos les ha parecido obvio a primera vista, aparece imposible: modificar el *ethos* del familismo amoral es una empresa más difícil que cualquier otra. Por el contrario, éste parece persistir todavía después de la abolición de sus dos factores objetivos: la pobreza y la alta mortalidad".

Después de haber mostrado que "los montegraneses renuncian a actuar colectivamente o comunitariamente, no porque estén enfermos de familismo amoral sino simplemente porque esta acción colectiva no

acarrearía ningún provecho en esas condiciones", Pizzorno intenta "mostrar que las condiciones esenciales por las cuales las cosas están así, no son tanto, o no son sólo las indicadas por Banfield, sino que hay por lo menos otra, tomando en consideración la cual se puede dar cuenta de gran parte de los fenómenos observables en Montegrano". Se introduce aquí el concepto de "marginalidad histórica". "Existe, sin embargo, una dimensión mucho más apta para sintetizar estas situaciones, y es la que se extiende entre los dos polos del estar en el centro o en los márgenes del progreso histórico. Ciertamente, 'progreso histórico' es un concepto del cual difícilmente puedan encontrarse indicadores empíricos; con todo, nadie tiene dudas acerca de la medida de su intensidad y su localización. Nadie tiene dudas, y menos que nadie los montegraneses, de que entre América y Montegrano, entre el triángulo industrial del Norte y Montegrano, entre Roma y Montegrano, Montegrano *está en los márgenes*. Pero, tratemos de ser más precisos: el asiento del progreso histórico [...] es allí donde se elaboran los valores que cuentan para todos, también para aquellos que están en los márgenes; es allí donde se alcanzan los éxitos individuales medidos en aquellos valores; es allí donde se fabrican los nuevos bienes que reemplazan a los antiguos; es allí donde está quien tiene el poder; es allí donde se está mejor; es allí donde, quien puede, trata de llegar. Este último indicador, el empíricamente más aceptable, nos sugiere que pueden distinguirse dos tipos de progreso histórico: aquel en que se afirman los valores aceptados, y aquel en que se desarrollan tentativas para crear nuevos valores. Estas últimas son las tierras del pionerismo, donde justamente *se elige* ir (o donde, al menos, se acepta como elección el ser enviado obligatoriamente): es la América de los pioneros [...]. Cuando no hay empresa pionera (y Banfield ni siquiera se plantea que los montegraneses puedan convertirse en pioneros), o cuando no hay sistematización de progreso autogenerante, hay marginalidad histórica, o

sea, Montegrano. Es decir, un lugar donde cualquier localización productiva es antieconómica, en el sentido riguroso y técnico de la palabra (ni una señal de esta simple realidad en Banfield); un lugar donde cualquier proyecto personal de carrera, de éxito, es un sinsentido; un lugar donde llegan desde 'afuera', pagados a precios altísimos, los productos untuosos de la sociedad industrial y los untuosos favores de la sociedad política; y sobre todo, un lugar donde hasta el analfabeto tiene clarísima conciencia de ello (¿y cómo podría no tenerla?); y esta conciencia empeora la situación, porque significa que aquél conoce, y por consiguiente de alguna manera acepta, medirse según los valores de 'afuera' sabiendo que jamás llegará a poseerlos. En suma, un lugar donde cualquier esfuerzo alcanzará sólo para sistematizar la miseria, y amoblar el infierno. Es esto lo que Banfield pide que hagan los montegraneses y se extraña de que no lo hagan. No imagina que en el infierno hasta el más pequeño esfuerzo para mejorar las cosas es insoportable, que si se debe estar allí, se está mejor no mejorándolo.

Es una sabiduría que, ciertamente a su modo, Banfield conoce, si, como surge de sus elecciones políticas, acepta estar, sin mostrar interés en modificarlo, en un sistema generador de infiernos de napalm.

O bien, del infierno se trata de huir: y así parece que, en efecto, a pesar de las previsiones del modelo banfieldiano, hacen desde hace tiempo los montegraneses, materializando aquella extinción de Montegrano como comunidad que estaba ya en la conciencia de su población".

Estamos registrando ampliamente las observaciones de Pizzorno porque las consideramos útiles, más que para demostrar la superficialidad del análisis de Banfield, para delinear un tipo ideal de las aldeas al margen de la historia, de aldea "a-comunitaria". Tal tipo ideal puede hacer comprender, mejor que cuanto

se ha hecho hasta ahora, la realidad concreta de las aldeas del Sur de Italia.

Pizzorno mismo sintetiza así en sus términos más generales el proceso histórico que genera los Montegrano reales. "La formación de la sociedad capitalista deja marginadas poblaciones ligadas a ciertos territorios que pasan a tener una relación de desigualdad con el resto del sistema —al cual, por otro lado, permanecen de cualquier manera conectadas—. El proceso de formación de los Estados nacionales, por otra parte, puede considerarse un proceso que en cierto modo tiende a recuperar a estas poblaciones económicamente marginales ofreciéndoles una nueva identificación, la de la nación. Por varias razones esta tentativa puede no triunfar, o triunfar sólo en parte, o tener éxito en un primer momento, y fallar en lo sucesivo.

Los territorios que permanecen también excluidos del proceso de identificación nacional —después de haber perdido la identificación con la comunidad local tradicional, porque la organización del sistema capitalista ha verificado su aislamiento y su autosuficiencia— son aquellos que podemos llamar territorios marginales. En ellos ya no es posible reconstruir el tejido de la identidad comunitaria que permite a una población organizarse localmente. Por otra parte, la identificación con el nuevo sistema sólo puede ocurrir individuo por individuo, y allí donde una nueva vida puede tener sentido, es decir, en los asientos del progreso histórico.

Pensar en comunidad, en acción comunitaria, en identificaciones comunitarias, en las zonas históricamente marginales, mientras ellas permanecen en esa condición, no tiene sentido. La vía de escape está, o en una nueva (y esta vez patológica) identificación nacionalista (y en este sentido probablemente deben entenderse las observaciones de Banfield sobre la incidencia del fascismo en Montegrano); o en la esperanza de quedar implicados en un proceso de desarrollo económico de origen externo, sea por una modifica-

ción de las condiciones de la economía territorial, sea por una extensión de los efectos de difusión del desarrollo, o en el éxodo, es decir, en una elección individualista de participación en el progreso. [...] Cuando tales posibilidades no se verifican, tenemos los agregados humanos a los que se refiere Banfield; probablemente son más ricos en rasgos sub-culturales; es decir, en "mentiras vitales" que permiten soportar situaciones insoportables, de lo que Banfield advierte; pero ciertamente se trata de agregados que no son ni comunidad ni sociedad; que no creen ya en la solidaridad atribuida y que no han alcanzado todavía la solidaridad asociativa".

Pizzorno concluye su aguda crítica subrayando cómo "el punto capital que [...] ha desviado a Banfield del problema" es el "haber supuesto real y concluso como objeto de investigación un límite de ciertos fenómenos que, en cambio, sólo podían ser definidos y estudiados en relación con un sistema más amplio, que era el que los hacía ser como eran".

Si nos hemos detenido largamente sobre el libro de Banfield, es porque está considerado, particularmente en los Estados Unidos, como un texto autorizado sobre la sociedad italiana. Inclusive en nuestro país, este libro, no obstante su superficialidad y fuera de algunas excepciones —ya en parte mencionadas— es a menudo propuesto como óptima investigación sobre el Sur (quizás en nombre del obvio principio *beati monoculi in terra caecorum*).

Pero la extensión del "modelo" elaborado por Banfield a un área mucho más vasta de la comunidad objeto de la investigación (área delimitada, como ya se ha dicho, con absoluta arbitrariedad) resulta contradicha también por algunas investigaciones de campo. Por ejemplo, en una investigación sobre una comunidad calabresa, desarrollada bajo nuestra guía, como argumento de una tesis de licenciatura en Historia de las tradiciones populares en la Universidad de Messina, además de recoger cuidadosamente numerosos documentos de folklore tradicional (usos, creencias, proverbios, canciones épico-líricas, leyendas sacras en verso, cantos —religiosos, de amor y de desdén—, cuentos, farsas carnavalescas, plegarias, adivinanzas, trabalenguas) y de interpretarlos, se han analizado numerosos datos, inherentes a la comunidad objeto de la investigación, que contrastan con el modelo banfieldiano. Además, para verificar la incidencia que tienen en la comunidad los valores examinados por el estudioso de Chicago en Montegrano, se ha determinado una muestra, para someter a entrevista, según la proporción del 10% entre los pertenecientes a los diferentes estratos sociales de la población (mientras que las veintiocho personas entrevistadas por Banfield fueron elegidas por él sin ningún criterio estadístico) y se les ha pedido a las personas que constituían dicha muestra que expresaran sus preferencias sobre las mismas alternativas o sobre alternativas análogas a las planteadas por Banfield a sus entrevistados. Del análisis de las respuestas ha surgido claramente que en Scilla —la aldea objeto de la investigación— no es aplicable, de ninguna manera, el modelo teórico elaborado por Banfield que habría debido, en sus intenciones, ser válido también para estas aldeas calabresas (siendo Montegrano, según el estudioso americano, "bastante 'típico' para el Sur, es decir, para el resto de la Lucania, de los Abruzzos, y de la Calabria, para las zonas internas de la Campania, para las zonas costeras próximas a Catania, Messina, Palermo, Trapani").

Justamente, entonces, la investigadora ha concluido su trabajo afirmando que "cualquier discurso sobre el Sur, como sobre toda realidad, no puede ser efecto de la aplicación de modelos prefabricados, sino que debe nacer de un análisis riguroso de todos los elementos de la realidad examinada, de sus interrelaciones y de su aspecto global. Seguir otro camino significa condenar el propio discurso a la generalidad y a la mistificación"[29].

[29] María Carmela Arlotta, *Aspetti del folklore di Scilla* tesis de licenciatura presentada en la Facoltá di Magisterio dell'Universita degli studi di Messina, en el año académico 1967-68, inédita.

El material folklórico, pues, constituye una suerte de banco de pruebas para aquellas representaciones del mundo subalterno construidas por estudiosos poco atentos a la realidad concreta de los fenómenos observados, en la medida en que tales estudiosos, están, aun a pesar suyo, impregnados de presupuestos ideológicos mistificantes.

Basta pensar en la obra de Robert Redfield y en la imagen que presenta de la "sociedad campesina". Como ha sido señalado, "a pesar de toda una montaña de pruebas en contrario, él quiere siempre imaginar y representar, con poca autoridad, la sociedad campesina como una especie de paraíso terrestre, donde todo es concordia, armonía y felicidad"[30]. O bien, un peligro ínsito en el mismo método de la observación participante es el de superponer la propia visión del fenómeno al fenómeno mismo, para luego hacer pasar esa visión por la realidad observada. Existe, por consiguiente, la necesidad de interrogar a los propios protagonistas acerca de la determinada realidad objeto de la investigación, de modo tal que dicha realidad —hechos y valoraciones de éstos en el mismo ambiente— sea presentada en sus múltiples modalidades. Esto ha sido observado, entre otros, por Joseph Lopreato, quien señala: "Fue del mismo idealismo y romanticismo del antropólogo y de su observación participante que surgió la necesidad de alcanzar un *inside view* antes que un *outside view* del fenómeno cultural. Pero a mi parecer este *inside view* se puede comprender mejor cuando el antropólogo, examinando un fenómeno cultural se arriesga a consultar a su sujeto humano sobre el fenómeno en cuestión, y no sólo sobre los hechos objetivos, sino también, y sobre todo, sobre su juicio acerca de tales hechos. Mejor: como se puede observar fácilmente a menudo, la relación de los hechos está sujeta a múltiples errores y es por lo tanto científicamente impugnable, mientras que el juicio sobre los hechos constituye por sí mismo un hecho indiscutible e insustituible. Algunos años atrás pudimos constatar que cuando se pedía directamente el juicio de los campesinos calabreses acerca del carácter de sus relaciones interpersonales, no compartían ni siquiera mínimamente la idea de Redfield al respecto. En realidad, revelaban que el 'costo humano' que les era impuesto en este aspecto de su existencia era inmenso, tan enorme que en las palabras de uno de ellos, 'los campesinos se van porque en este calvario nos comemos como lobos y tenemos todos el corazón bajo una piedra"[31].

Que el folklore tiene un rol insustituible en el análisis de muchos problemas antropológicos es afirmado explícitamente por algunos antropólogos culturales. Por ejemplo, Leonard W. Moss considera que "más que cualquier otra ciencia social, la antropología se encuentra estrechamente ligada al ethos, a la filosofía y a la historia del pueblo estudiado. El folklore asume así un rol vital en el análisis de los problemas antropológicos". Como sustento de su afirmación Moss refiere una experiencia de campo, que tuvo encontrándose en una granja de la Comuna de Atripalda, en la provincia de Avellino, en una situación de desastre (una serie de movimientos sísmicos)[32].

Diferentes investigaciones antropológicas o sociológico-culturales utilizan de hecho material demológico; podrían ser consideradas verdaderas y específicas obras folklóricas y que ello no ocurra usualmente, prefiriéndose enlistarlas exclusivamente en las bibliografías antropológicas, se debe a la permanencia de una visión tradicional respecto a la ciencia folklórica, cuyo ámbito queda arbitrariamente restringido. Es el caso, por ejemplo —limitando la ejemplificación a

30 Joseph Lopreato, *Sulla metodologia dell'antropologia culturale*, en "De Homine", n. 17-18, cit., pp. 248-259.

31 Id., *art. cit.*, p. 258.

32 Leonard W. Moss, *Su alcuni problemi metodologici dell'antropologia culturale. L'osservatore partecipante in una situazione di desastro*, en "De Homine", n. 17-18, cit. pp. 260-266.

algunos estudiosos italianos— del estudio de Tullio Tentori, *Il sistema di vita della comunita materana*, en el cuadro de la conocida investigación sobre Matera, organizada por la "Comisión para el estudio de la ciudad y el campo de Matera"[33].

Puesto que "la *facies* cultural de la comunidad misma no se *configuraba* uniforme y homogénea en el tiempo", la materia objeto de la investigación ha sido dividida en tres partes: "la del viejo mundo, el período de transición, la nueva generación".

Sabedor de que "no se puede dar una idea del viejo sistema de vida —el sistema de hace cien años— sin distinguir en él dos categorías sociales, viviendo de manera completamente antitética, al punto de constituir dos mundos: uno, el de los privilegiados; el otro, el de la humanidad sometida a aquél", Tentori analiza el "mundo de los señores" y el "mundo subalterno", retomando tales expresiones de De Martino, quien las había adoptado en un escrito, aparecido en "Societa", que suscitó un amplio debate[34].

33 Tullio Tentori, *Il sistema di vita della comunita materana. Riassunto di un'inchiesta etnologica*, Roma, Unrra Casas, 1956.

34 En *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, (en "Societa", a. V., n. 3, 1949, pp. 411-435), Ernesto De Martino denuncia el hecho de que las formas populares del mundo subalterno "se han configurado esencialmente como material prácticamente vulgar en una ciencia natural del hombre, como un complejo de problemas técnicos para filólogos adiestrados". Esto es relacionado con el hecho de que "dicho mundo popular constituye, para la sociedad burguesa, un mundo de cosas más que de personas, un mundo natural que se confunde con la naturaleza dominable y respetable, o bien se distingue por caracteres no decisivos". Queda así iluminado el nexo de causa a efecto que interrelaciona "el circunscrito humanismo de la 'civilización occidental' y la estructura misma de la sociedad burguesa: justamente porque es carácter de dicha sociedad que Cristo no vaya 'más allá de Eboli', el mundo que vive más allá de Eboli aparece en la etnología y en el folklore burgués como ahistórico, o bien como historia posible pero que actualmente no se presenta a la memoria del historiógrafo". De Martino no se limita sin embargo a la fase de la denuncia; observa principalmente cómo dicha actitud prevaleciente en la cultura oficial frente a las formas culturales del mundo popular subalterno ha entrado en crisis junto con la sociedad de la que era una expresión. El nuevo discurso del etnólogo italiano se inserta en una perspectiva de comprensión apuntada a una obra profiláctica de historización. Este ensayo suscita una vivaz discusión en la prensa cotidiana y periódica, en la que intervienen, entre otros, Ernesto Ragionieri (en "Il nuovo corriere", 27 de noviembre de 1949), Raffaelo Franchini

Con la denominación de mundo subalterno Tentori comprende "aquellas categorías humanas que viven en un estado de reconocida inferioridad respecto a la sociedad noble y de los señores".

Después de dicho análisis Tentori trata de las "causas" y de los "momentos del pasaje del viejo al nuevo sistema de vida", para examinar, después, "el nuevo sistema de vida".

Tentori señala, ante todo, que "consecuencia del nuevo reconocimiento de los derechos del hombre es que el mundo subalterno sienta y considere hoy el propio estado de miseria con ojos, con conciencia diferente de como lo consideraba antes. La miseria ya no es aceptada fatalmente como algo connatural al *cafone*. Este ha tenido el coraje de parangonarse al señor, ha tratado y trata de alcanzarlo, siente que la diferencia existente entre él y el señor se llama injusticia. Y esta conciencia le da hoy la voluntad y la fuerza para rechazar esa injusticia. Hoy sabe que tiene derecho a un mínimo de *confort*, comodidad, en la vida, para él mismo y para sus hijos. Y exige tener aquello que le corresponde. Exige ser revalorado socialmente en su dignidad de hombre, dignidad que entiende tanto como respeto de sus derechos sociales y morales, cuanto como satisfacción de las exigencias materiales mínimas (una casa decente, la posibilidad de trabajar, la posibilidad de criar a los propios hijos sin hacerlos sufrir penurias, etc.)". Para documentar la "miseria de este oscuro mundo", Tentori anota "algunos deseos de los habitantes de los Sassi, recogidos en ocasión de una encuesta sobre la situación de las viviendas, y escritas de puño y letra por los mismos interesados".

Una muchacha de 15 años escribe: "El pobre

(en "Il mondo", 14 de enero de 1950), Franco Fortini (en "Paese sera", 23 de febrero de 1950), Ranuccio Bianchi Bandinelli (en "Sardegna Nuova", febrero 1950), Luigi Anderlini (en "L'Avanti! ", Milan, 12 de marzo de 1950), y Cesare Luporini (*Intorno alla storia del "mondo popolare subalterno"*, en "Societa", a. VI, n. 1, 1950, pp. 95-106).

papá no tiene para hacerme estudiar, les pedimos a ustedes respetables señores que vengan a esta nuestra casa como una flor que se le ofrece a un santo. Porque nosotros los niños dormimos todos en el suelo especialmente en el verano, espantamos a los animales que andan por la casa, lagartos, escarabajos y otros insectos, que salen de las maderas y cañas del techo de nuestra casa, y el agua que se escurre todos los días, les pido a ustedes que vengan al encuentro de esta pobre necesidad de ayuda".

Un padre de familia escribe: "Y luego no es justo que haya quien tenga tantas habitaciones: para comer, para estar, para estudiar, y quien en una sola habitación tenga que hacer todo: cocinar, comer, dormir. Y luego, es cosa imposible que nosotros tengamos que dormir en una casa demasiado húmeda a causa de lo cual nos vienen todas las enfermedades".

Un padre de siete hijos escribe: "Es necesario que esa casa no sea usada ni siquiera por los animales porque ni siquiera éstos sufrirían el permanecer en esa cueva".

Un campesino se dirige a las "autoridades" diciendo: "Os ruego egregia autoridad que nos tengáis presentes, y que no nos tengáis más en condiciones ilegales y que no nos tengáis como esclavos y como pueblo ignorante".

Otro campesino escribe: "Vivimos peor que las bestias y ésta es nuestra vida y civilización".

Esta profunda atención de Tentori al mundo subalterno —desde los testimonios de vida dados por los que pertenecen a este mismo mundo, hasta las modalidades culturales, pasadas y presentes, de los estratos subprivilegiados— autoriza a considerar su trabajo como una investigación folklórica modernamente encarada.

En la conocida investigación de Guido Vincelli sobre Montorio nei Frentani[35], por otro lado, el material folklórico es ampliamente utilizado. Las categorías en las que es presentado dicho material son las tradicionalmente usadas en la ciencia folklórica: el ciclo del hombre —nacimiento; primera infancia; segunda infancia; adolescencia; edad adulta; senilidad; vida familiar, religiosa, de trabajo y tiempo libre; muerte del individuo—; el ciclo del año —invierno, primavera, verano, otoño—; la familia y las asociaciones extrafamiliares; la magia y la religiosidad. Vincelli antes de registrar los datos de dichas categorías advierte que cuanto está por decir "se refiere en su mayor parte a la clase campesina-cultivadora directa y artesanal con exclusión casi completa de la clase señorial, cuyo comportamiento será indicado una que otra vez, sólo cuando esté en contraste con el sistema consuetudinario de vida de la burguesía media italiana".

También la investigación que realizó Giorgio Costanzo en la primavera de 1964 en el perímetro urbano de la ciudad de Perth, capital de Australia Occidental, sobre un grupo de inmigrantes italianos[36] podría ser denominada folklórica sin más. En efecto, el universo de la investigación está constituido por individuos pertenecientes a las clases subalternas, "que han emergido —como el mismo autor afirma— de la calcificada miseria de su ambiente nativo"; las condiciones económicas de la familia paterna de los inmigrados son, por consiguiente, fuertemente caracterizadas por la miseria: "el término pobreza, referible a la totalidad de la familia de origen de los sujetos, corresponde a situaciones caracterizadas por total carencia de bienes rentables, tipos de alojamiento insuficientes para las necesidades familiares y a menudo malsanos, escasez de objetos de confort, inadecuación alimentaria, falta de dinero, imposibilidad de hacer frente a enfermedades o accidentes, degrada-

35 Guido Vincelli, *Una comunita meridionale (Montorio nei Frentani). Preliminari ad un'analisi sociologico-culturale*, cit. El trabajo había sido publicado en parte en algunos números de "Quaderni di sociologia".

36 Giorgio Costanzo, *Problemi di acculturazione: gli "scanzati". Primi dati di una ricerca su alcuni immigrati italiani nell'Australia Occidentale*, en "Centro sociale", a. XII, n. 65-66, pp. 87-128.

ción total del hombre en relación con el nivel medio de la comunidad nacional".

En dicho grupo "también la atmósfera familiar parece resentirse de los factores de pobreza y promiscuidad, saturándose de agresividad en los casos en que tales factores asumen mayor relevancia".

En el curso de la investigación Costanzo ha tenido ocasión de señalar "una neta correspondencia entre las condiciones específicas de vida del sujeto (pobreza de la familia, escasa integración del contexto parental, tratamiento sufrido 'en casa', aislamiento o escasa sociabilidad, nivel de instrucción) y los motivos que el mismo sujeto, en el curso de las entrevistas, ha proporcionado para justificar la emigración. Los elementos menos integrados en la sociedad de procedencia han considerado por lo general la migración hacia Australia como una fuga de un mundo de limitación y frustración y como una rebelión contra una comunidad que les resultaba hostil y cerrada. Estos elementos son los que han encontrado luego, en Australia, las mayores dificultades para insertarse equilibradamente en el nuevo ambiente confirmando la hipótesis de que la marca de la marginalidad estaba irrevocablemente impresa en su personalidad inadecuada".

La investigación estaba "dirigida al examen del fenómeno de la defectuosa integración de muchos inmigrantes italianos a la sociedad y a la cultura australiana. Por tanto, en el ámbito de la población estudiada, se ha procedido a la selección de los sujetos que resultaron menos integrados (los 'scanzati' o sea los excluidos, los colocados aparte...) y se ha tratado de individualizar las causas y las condiciones de su marginalidad". Tal investigación, por consiguiente, está expresamente limitada a personas que por lo general, inclusive en sus propias aldeas, en Italia, ocupaban posiciones desventajosas en los marcos de la cultura local, aun siendo, dicha cultura, a su vez, marginal y retrasada con respecto a la cultura nacional. Los sentimientos que ellos experimentan en Australia, de extrañeza y malestar respecto del ambiente humano que los ha acogido, son los mismos sentimientos que habrían surgido en ellos si en lugar de emigrar a un continente lejano se hubieran limitado a emprender un viaje en tren a la localidad más importante de su región. La distancia cultural que los separa de los australianos es mayor que la que los separa en su patria, más allá del estrecho perímetro de una aldea solitaria entre las montañas de Sicilia, de Calabria y del Abruzzo, donde todo su mundo se encerraba en ellos como una cáscara sin fruto, de la gran comunidad nacional. Su rigidez mental al no alcanzar a comprender los esquemas culturales del ambiente australiano es el síntoma del estado de aislamiento en el que han vivido y que los ha encerrado en un área de verdades domésticas extraordinariamente estables y sin alternativas. Habituados a vivir en un campo de situaciones inmóviles y de eventos previsibles y no discutidos durante siglos, estos hombres no logran aferrar los significados que alientan en una concepción diferente de la vida y reaccionan frente al nuevo ambiente refugiándose en sí mismos y entre sus propios coterráneos en sólidas uniones de defensa, como para resguardar su fe de una amenazante herejía que el mundo australiano querría imponerles con oscuras presiones".

Queda realizado, así, el fin propuesto por Costanzo: el de encuadrar "el fenómeno de los 'scanzati', estos vagabundos víctimas de la marginalidad social y cultural".

La antropología cultural necesita al folklore para no reducirse a una aplicación acrítica de instrumentos elaborados para otras situaciones y para otros contextos culturales, traicionando así el espíritu que había animado al discurso inicial de la nueva antropología. No es casual, por ejemplo, que Ruth Benedict haya atacado a la etnología "difusionista" (o sea, historicista y evolucionista) que, como escribió en *Modelli di cultura*[37], "reconstruye las culturas como Frankestein a sus monstruos".

---

37 Ruth Benedict, *Modelli di cultura*, Milan, Feltrinelli, 1960.

El folklore, por otra parte, por sus mismas características esenciales no puede prescindir de la antropología cultural.

En efecto, como ha subrayado justamente Cirese, "los hechos demológicos (como nos ha enseñado Gramsci) son tales, no por una cierta cualidad intrínseca o esencia, sino simplemente porque se distinguen de (y se contraponen a) concepciones y comportamientos contemporáneos de niveles diferentes. [...] Lo que hace de un hecho cultural cualquiera un hecho demológico (o mejor un desnivel de cultura) no es, por lo tanto, una cualidad metahistórica, sino la colocación (la relación) histórica en el propio contexto: su divergencia y su distancia con respecto a las concepciones y los comportamientos oficiales (y 'cultos') de una sociedad dada. Podemos decir en suma que su cualidad intrínseca y unitaria (del todo histórica, sin embargo, y de posición y relación en los contextos concretos y específicos) es la de la *alteridad*; su proponerse y su ser percibidos como *otros* con respecto a los modos corrientes, canonizados, oficiales, etcétera"[38].

Volveremos sobre estos problemas en los próximos capítulos; por ahora nos limitamos a señalar que el folklore, es decir la cultura de las clases subalternas o, lo que es lo mismo, la cultura subalterna, es estudiado en la función que procura cumplir o, en otros casos, cumple de hecho, en relación con la cultura hegemónica, así como es estudiado igualmente el recíproco, o sea cómo la cultura dominante condiciona al folklore, cómo lo recibe, cómo, la mayoría de las veces, lo mistifica, cómo, casi siempre, lo instrumentaliza o trata de instrumentalizarlo.

Todo ello reenvía a un encuentro entre culturas, es decir, a formas de aculturación. El término *aculturación* aparece en la antropología estadounidense ya en 1880, "en el momento culminante de *la conquista del oeste* y de la epopeya *Western*"[39]; J. Powel, en efecto, en su *Introduction to the study of indian language* (Bureau of American Ethnology) señala la creciente fuerza de la aculturación bajo la aplastante influencia de millones de civilizados.

Recordemos cómo para Herskovits, Linton y Redfield, en la formulación del conocidísimo *Memorandum for the study of acculturarion*[40], la aculturación comprende aquellos fenómenos que derivan del hecho de que grupos de individuos, poseedores de culturas diferentes, entran en contacto directo (*first hand contact*) y siguen en contacto con los consiguientes cambios en los modelos culturales originales de cada uno de estos grupos.

Dicho término suscita numerosas reservas o propuestas de términos alternativos o de términos análogos integrativos.

Por ejemplo, como recuerda Lanternari, "la noción de aculturación ha venido desarrollándose a partir de implicaciones limitativas y desviantes. Por esto, y por las implicancias eurocéntricas ínsitas etimológicamente en el término —aculturación indica literalmente 'acercamiento' a la cultura 'modelo'—, la escuela antropológica británica rechaza el término mismo. M. Fortes (1936), al adoptar —al modo de sus colegas británicos— la expresión *culture-contact*, la define 'no como traspaso de elementos de una cultura a otra, sino como continuo proceso de interacción entre grupos de diferente cultura'. Ello equivale a subrayar la reciprocidad del intercambio cultural que tiene lugar en el curso del contacto"[41]

38 Alberto M. Cirese, *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle societa superiori*, en "De Homine", n. 17-18, cit., pp. 239-247.

39 Gerard Leclerc, *Antropologia e colonialismo*, Milano, Jaca Book, 1973, p. 62.

40 Robert Redfield, Ralph Linton, Melville Jean Herskovits, *Memorandum* for the study of acculturation, en "American Anthropologist", XXXVIII (1936), pp. 149-152.

41 Vittorio Lanternari, *L'acculturazione e i suoi problemi — Note di metodo e di orientamento*, en "Rassegna italiana di sociologia", a. X, n. 2, abril-junio 1969, pp. 193-215, pp. 198-199.

En esta perspectiva, un etnólogo cubano, Fernando Ortiz, propone abandonar el término aculturación y adoptar el de "transculturación".

Para el antropólogo norteamericano Lesser "la aculturación puede ser utilizada para referirse a las modalidades según las cuales un aspecto cultural cualquiera es adoptado por una cultura y se adapta a ella. Lo que implica una relativa igualdad cultural entre la cultura que da y la que recibe. La asimilación, en cambio, es el proceso a través del cual los elementos de una cultura conquistada o dominada se transforman, según un estado de relativa adaptación, a la forma de la cultura dominante. En la aculturación los grupos culturales dominantes están en una relación que es esencialmente de reciprocidad"[42].

Refiriéndose a dicha diferenciación, Herskovits se contrapone a Lesser: "El principio metodológico implicado por Lesser, diferenciando aculturación y asimilación, es uno de esos que, en el mejor de los casos, pueden ser manipulados sólo con las mayores precauciones. Ya que, ¿cuándo, exactamente, los pueblos son libres o no de elegir uno u otro aspecto de una cultura que les es impuesta por un grupo dominante? ¿Acaso la respuesta no depende de aquel que se limita a estudiar un caso particular? "

Los procesos de aculturación son extremadamente complejos y son indagados teniendo en cuenta también su dialéctica interna, evitando constreñir la compleja realidad de la dinámica intercultural en algunos expeditivos esquemas mecanicistas.

Tales procesos aculturativos se presentan un tanto diferenciados según el choque sea entre culturas diferentes (por ejemplo, cultura occidental-cultura de nivel etnológico) o entre culturas y subculturas o entre subculturas presentes en el ámbito de una misma sociedad (por ejemplo, y es el caso que interesa más

42 A. Lesser, *The Pawnee Ghost Dance hand game: a story of cultural change*, Columbia University Contributions to Anthropology, 16, 1933.

específicamente a nuestro discurso, cultura hegemónica y culturas subalternas en nuestra sociedad).

Lanternari, que señala cómo "la 'asimilación' y la 'deculturación', en el sentido de trasplante-injerto mecanicista e inerte de modelos culturales ajenos, no se verifican en la realidad operante del contacto entre diferentes culturas", subraya también cómo "la asimilación" y la "deculturación" "*pueden* tener relevancia al nivel de los individuos aislados, trasplantados por largo tiempo fuera del propio ambiente de origen, o de grupos diferenciados dentro de una única sociedad"[43].

Es de tener en cuenta en todo caso que "una cultura externa actúa, antes que como proponente de nuevos modelos, como demoledora y disgregadora de los viejos y tradicionales: si —como ocurre con la cultura occidental frente a la cultura de nivel etnológico y, agregamos nosotros, como ocurre con la cultura hegemónica de las sociedades tecnológicamente avanzadas frente a las culturas subalternas de nivel folklórico— las primeras se imponen con una *potencialidad* semejante a *su* mayor fuerza organizativa y tecnológico-económica"[44].

Para concluir, consideraremos aculturación al "movimiento de un individuo, de un grupo, de una sociedad, y también de una cultura hacia otra cultura; por lo tanto, un diálogo, una enseñanza, una confrontación, una mezcla, y más a menudo una prueba de fuerza. Dos culturas... están presentes. Su interrelación —todo lo que expresa el prefijo *ad*— es aculturación"[45].

En un sentido general (y por lo tanto necesariamente genérico) el folklore es el testimonio de un rechazo cultural, de una respuesta negativa, de la resistencia de las clases subalternas al proceso de aculturación intentado sobre ellas por las clases domi-

43 Vittorio Lanternari, *art. cit.*, p. 197.

44 Id., *art. cit.*, pp. 203-204.

45 Alphonse Dupront, *L'acculturazione*, Torino, Einaudi, 1966, p. 35.

nantes, con formas que enmascaran, con mayor o menor habilidad, la violencia ínsita en ellas. Constituye, por consiguiente, en buena parte, una manifestación del rechazo, a menudo implícito, de las clases subalternas a ser absorbidas en un sistema cultural que las predestina al rol de víctimas; que esto, luego, en concreto, suceda igualmente no entra en el poder decisional de las clases subalternas, pero éstas rechazan el ser absorbidas *sin protesta* en una cultura que no es la suya sino que se dirige a ellas para someterlas.

Algunos antropólogos culturales —entre los cuales pueden ser recordados Beals, Herskovits, Malinowski, Ortiz, Thurnwald, y así por el estilo—, subrayan el carácter dramático de los procesos de aculturación, "constituidos por encuentros, choques, rechazos, lentos sincretismos culturales de los grupos o de las sociedades humanas que se intercomunican... Se trate de las relaciones establecidas por una conquista, de los desarrollos colonizadores, o bien de la expansión de lo que llaman la 'civilización', de los movimientos de inmigración, de los fenómenos cercanos de urbanización concernientes a una población de orígenes y tradiciones rivales, la inmensa mayoría de estas relaciones se establece en un clima de violencias, de rupturas, de constricciones"[46]. Esas violencias a menudo son ocultadas por el aséptico lenguaje de una cierta antropología orientada a justificar los acontecimientos históricos encuadrándolas según una óptica "científica", es decir, objetivamente válida, que es en realidad la óptica del poder, que fundamenta su "verdad" exclusivamente en la fuerza.

Como ha señalado recientemente Berque, "la óptica de la sociología colonial era generalmente la de la colonización. Las disertaciones que ella prodigaba sobre los efectos del contacto ('clash') de las culturas no ocupaban ni siquiera el proscenio de una investigación interesada sobre todo en ilustrar, a través del arcaísmo del *partner*, la legitimidad de la usurpación"[47].

Este choque de culturas o de subculturas con la cultura hegemónica está, de todos modos, estrechamente conectado con la dinámica de las relaciones entre las clases, entre los grupos, entre los individuos; como ha señalado A. R. Radcliffe Brown, los hombres, y no las culturas, entran en relación en el interior de una estructura social definida. Este mismo concepto ha sido expresado sintéticamente en una fórmula por Herskovits: "la cultura no es una entidad mística que pueda circular sin sus mensajeros humanos"[48]. Los conceptos desarrollados por los antropólogos culturales pueden resultar de gran utilidad para los folkoristas (manteniendo esta distinción sólo por comodidad en la exposición).

Existe, todavía, un problema de particular importancia, en el cual todo folklorista —y particularmente quien emprende una investigación folklórica en campo— se debate.

Se puede resumir en un interrogante: ¿por qué, a igualdad de edad y de nivel social, sólo algunos conocen los cantos, los cuentos, los proverbios, los procedimientos mágicos y así por el estilo, en una palabra, la cultura folklórica "tradicional" de la comunidad objeto de estudio? Si no queremos encerrarnos en la pura descripción de dicho fenómeno ni explicarlo solamente por los condicionamientos familiares o con las actitudes personales diferentes y si nos preguntamos también por qué quien conoce tal tipo de folklore es valorado por los otros positivamente (aunque también, a menudo, con notable ambivalencia), y percibido por todos los otros como "depositario", por cuenta de la comunidad, de los valores de la

46 Cfr., por ejemplo, además de Alphonse Dupront, *L'acculturazione*, cit., Bronislaw Malinowski, *The dinamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1945.

47 Jacques Berque, *Déposession du monde*, cit. en Gérard Leclerc, op. cit., p. 68.

48 Melville Jean Herskovits, *El hombre y sus obras*, cit.

tradición, este problema presenta notables dificultades, para cuya resolución consideramos pueden ser empleados los conceptos elaborados por algunos antropólogos culturales (como aquéllos, y esta rápida advertencia tiene sólo valor ejemplificativo, de *status*, de rol, de elementos universales, alternativos y particulares de la cultura, etcétera).

La antropología cultural puede proporcionar a la ciencia folklórica métodos de investigación y técnicas de observación para comprender en su verdadero significado y en las funciones culturales que ellos cumplen, a los hechos demológicos. El folklorista, científico social, no puede desinteresarse de la antropología cultural, so pena de no poder ser más folklorista: es para comprender verdaderamente sus materiales, para poderlos analizar eficazmente, no por una exigencia de abstracta universalidad o por un deseo ingenuo, iluminista, de enciclopedismo, que el folklorista debe ser también antropólogo cultural.

Que el folklore pertenece al campo de la antropología ya no puede ser puesto en duda.

Lévi Strauss, a propósito de las relaciones entre antropología y folklore, ha escrito que el término folklore "designa *grosso modo* las investigaciones que, no obstante ejercitarse en la sociedad misma del observador, recurren a métodos de encuesta y a técnicas de observación del mismo tipo de aquellas que se emplean para las sociedades más lejanas". En seguida agrega: "No corresponde aquí examinar las razones de semejante estado de cosas. Pero que se lo explique por la naturaleza arcaica de los hechos estudiados (los cuales por lo tanto están bastante alejados en el tiempo si no en el espacio) o bien con el carácter colectivo e inconsciente de ciertas formas de actividad social y mental en toda sociedad, comprendida la nuestra, el estudio del folklore pertenece ciertamente al campo de la antropología. Sí, en ciertos países, especialmente en los países escandinavos, éste parece preferir un aislamiento parcial, ello ocurre porque aquellos países se han planteado relativamente tarde los problemas antropológicos, mientras que han comenzado prestamente a interrogarse sobre problemas relacionados con sus tradiciones particulares: han evolucionado así desde lo específico hacia lo general, mientras en Francia, por ejemplo, ha prevalecido la situación opuesta: se ha comenzado con las preocupaciones teóricas sobre la naturaleza humana, y sólo progresivamente nos hemos vuelto hacia los hechos para fundar o circunscribir la especulación. La situación más favorable es ciertamente aquella en que los dos puntos de vista aparecen y se desarrollan simultáneamente, como en Alemania y en los países anglosajones (y en cada caso por razones diferentes); ella misma explica la ventaja histórica de la que se han beneficiados los estudios antropológicos en esos países"[49].

En esta perspectiva, una investigación sobre el mundo folklórico no puede no resultar una investigación antropológica que haya delimitado rigurosamente el propio campo (a través del concepto de clase subalterna del que hemos hablado).

La ciencia folklórica, en el cuadro de las ciencias sociales, se caracteriza por haber afinado algunos instrumentos de investigación para la comprensión de la cultura de las clases subalternas. En dicho análisis pueden ser utilizados algunos instrumentos conceptuales elaborados por otras disciplinas (por ejemplo, el análisis de contenido proporciona elementos esenciales para la comprensión de los temas y de los valores presentes en los cantos o en los cuentos populares; así como, después de haber registrado la presencia de algunas formas folklóricas tradicionales en un área, se puede medir cuánto y cómo permanecen en el presente recurriendo a las escalas de actitudes[50], y así por el estilo), sin que sea necesaria por

[49] Claude Lévi Strauss: *Antropología estructural*, EUDEBA, 1969.

[50] V. nuestra comunicación al Congreso de estudios demológicos, llevado a cabo en Messina en enero de 1970, con el título *La ricerca folklórica oggi: ipotesi sul folklore attuale*, que hemos incluido en nuestro *Folklore e profitto — Techniche di distruzione di una cultura*, cit.

esto la renuncia de la ciencia folklórica a su relativa autonomía de *ciencia antropológica particular* (donde la particularidad está dada por el campo de indagación, limitado, como ya ha sido dicho, al "mundo popular").

Analizados los términos de la relación ciencia folklórica-antropología cultural, examinaremos ante todo cómo la problemática del folklore está estrechamente conectada con la de la exclusión, para intentar, luego, fundar un discurso específico sobre el folklore, sobre sus caracteres, sobre sus funciones.

FOLKLORE Y EXCLUSION

Nuestro trabajo intenta proponer una nueva interpretación del folklore, entendido *como una parte distinguible de un patrimonio mental colectivo estabilizado cualquiera, y precisamente la parte propia de las clases subprivilegiadas (y por consiguiente culturalmente subalternas) de una sociedad cualquiera.*

Por razones de claridad nos remitiremos a la clásica definición del folklore, citada en todos los manuales y casi nunca interpretada en conexión con la sociedad anglosajona de mediados del siglo XIX en la que, por primera vez, se afirmó la exigencia de acuñar un término para indicar el conjunto de los intereses culturales por los productos de la cultura popular. Como ha sido advertido muchas veces, el término folklore —que tiene una fecha precisa de nacimiento (apareció por primera vez en Inglaterra el 22 de agosto de 1846, en la revista londinense "The Athenaeum"[1] — es posterior al estudio de las tradiciones populares que, anteriormente, eran llamadas '*an-*

1 En ese número apareció la carta, que citamos en el texto, de William John Thomas, en la que el estudioso propone el neologismo "folklore".

tiquitates populares', o todavía antes, con referencia particular a las creencias populares, *superstitiones non laudabiles*. Esta última expresión revela significativamente la actitud con la que se abordaba ese mundo, asumido apriorísticamente como depositario de innumerables errores, que sólo las luces de la verdad revelada —especialmente en las obras de los eclesiásticos— o las de la razón —en las obras de los iluministas— podían eliminar. Tal actitud nace del indiscutido reconocimiento de la propia cultura, asumida como la única posible, en una radical incomprensión de la cultura popular.

Con signo cambiado, tal incomprensión continúa, como ya se ha señalado en la introducción, en la fase romántica, donde la cultura popular, y específicamente la poesía popular, es asumida, de manera igualmente acrítica, como documento de la originaria, genuina y auténtica energía productiva que es propia del "pueblo" como organismo étnico, social y político individual y viviente y por lo tanto también como única génesis de la verdadera poesía y concreción de los valores de espontaneidad y de inmediatez que caracterizan, planteados como cánones exhaustivos, la estética romántica.

El pueblo, objeto, primero, de una total desvalorización (vulgo: barbarie e ignorancia), deviene objeto de una mistificación (pueblo = espontaneidad; poesía popular = verdadera poesía), que, no obstante cambiar el signo, deja subsistir una negación concreta de la igualdad.

El término folklore parece obviar los inconvenientes de un fácil desprecio iluminista y de una confusa exaltación romántica, introduciendo esencialmente un significado descriptivo despojado de valoraciones implícitas. Pero basta leer la carta que William John Thomas escribe, firmando con el seudónimo de Ambrose Merton, a la revista "The Athenaeum" para advertir en qué contexto cultural se inserta la propuesta del estudioso inglés para un relevamiento de las tradiciones populares de su país.

He aquí el texto de la carta: "Vuestras páginas han dado tan a menudo pruebas del interés que vosotros tenéis por aquello que nosotros en Inglaterra llamamos Antigüedades Populares, o Literatura popular (si bien es más un *lore* que una literatura, y sería descripto más adecuadamente compuesta sajona, folklore —*el saber del pueblo*—), que no puedo dejar de esperanzarme en obtener vuestra ayuda para unir a las pocas personas que permanecen diseminadas sobre aquel campo, del que nuestros antecesores han recogido un buen botín *crop*.

No hay nadie que haya estudiado las costumbres, las normas, las supersticiones, las baladas, los proverbios, etc. del tiempo antiguo, que no haya llegado a dos conclusiones: la primera, cuánto de curioso y de interesante en dichas cosas está hoy completamente perdido; la segunda, cuánto puede ser todavía salvado con un oportuno esfuerzo. Lo que Hone ha tratado de hacer en su "*Every Day Book*"[2], *The Athenaeum*, por su más larga circulación puede lograrlo diez veces más eficazmente; acumular el número infinito de hechos menudos, ilustrativos del tema del que hemos hablado, los que se encuentran dispersos en la memoria de sus miles de lectores, y conservarlos en sus páginas. hasta que nazca algún Jacob Grimm que hará para la mitología de las Islas Británicas el buen servicio que aquel profundo cultor de las cosas antiguas y filólogo ha realizado para la mitología de Alemania.

El siglo actual apenas ha producido un libro tanto más notable, si bien imperfecto, como su autor lo confiesa, que la segunda edición de la *Deutsche Mytologie* y, ¿en qué consiste? una masa de hechos menudos, muchos de los cuales, cuando se los considera separadamente, parecen insignificantes y de escasa importancia, pero que cuando se la pone en conexión con el sistema en el que su mente magistral los

[2] Thoms hace referencia a la obra de Williams Hone (1780-1842): *The everyday Book and Table Book*. 3 vol., London, 1831.

ha relacionado, asume un valor que quien por primera vez los hubo registrado no soñó jamás en atribuirles.

Cuántos hechos del género suscitarían una palabra vuestra, desde el norte hasta el sur, desde *John o'Groat's hasta Land's End.* Cuántos lectores se alegrarían de mostrar su gratitud por las novedades que vosotros de semana en semana les comunicáis enviando algunos testimonios del pasado, como reminiscencia de una costumbre ahora olvidada, alguna leyenda que va desapareciendo, alguna tradición local o balada fragmentaria.

Dichas noticias no servirían solamente al estudioso inglés de las antigüedades. Las relaciones entre el folklore de Inglaterra (recordad que pretendo el honor de haber introducido el término folklore como Disraeli el de haber introducido *fatherland*, en la literatura de este país) y el de Alemania son tan estrechas que esas comunicaciones probablemente servirán para enriquecer cualquier edición futura de la mitología de Grimm.

Dejadme dar un ejemplo de esta unión. En uno de los capítulos de Grimm, el autor trata ampliamente del rol que el cuclillo desempeña en la mitología popular, el carácter profético del que está investido por la voz del pueblo; y da muchos ejemplos del hábito de derivar las predicciones del número de veces que se ha escuchado su canto.

Grimm registra también una noción popular: que el cuclillo no canta nunca hasta que no ha comido cerezas tres veces hasta la saciedad. Ahora bien, he sido informado últimamente de una costumbre que predominaba entre los niños de Yorkshire, que ilustra la unión entre el cuclillo y la cereza, y también su cualidad profética. Un amigo me ha comunicado que los niños de Yorkshire estaban habituados en una época (y pueden estarlo todavía) a cantar en torno de un ciruelo la siguiente invocación:

Cu cú, árbol de la cereza
baja y dime
cuántos años he de vivir.[3]

Luego cada niño sacudía el árbol y el número de ciruelas que caía indicaba los años de su vida futura.

La *Nursery Rhyme* que he citado, es, me doy cuenta, bien conocida. Pero el modo en que era aplicada no ha sido registrado por Hone, Brand o Ellis[4], y es uno de esos hechos que una palabra de *The Athenaeum* permitiría recoger en abundancia para proporcionar material a los futuros investigadores de aquella rama de las antigüedades literarias, nuestro folklore.

P.S. Por simple honestidad os diré que estoy completando una obra sobre nuestro *Folklore* (bajo *aquel* título, atención señores A, B, C; por consiguiente no tratéis de prevenirme); y estoy personalmente interesado en el éxito del experimento que en esta carta, si bien imperfectamente, os he exhortado a emprender"[5].

En esta carta, las tradiciones populares son vistas únicamente como reliquias del tiempo pasado, es decir, como una cosa cualquiera que, vigente en otras épocas, sobrevive todavía hoy pero con vida languideciente, cuyo relevamiento se debe impulsar a apresurar, antes de que hayan desaparecido definitivamente. La actitud que se propone y sobre la que se procura hacer hincapié consiste en el interés por la antigüedad, por la erudición. No hay ninguna observación

---

3 Cuckoo, Cherry-tree, / Come down and tell me / How many years I have to live.

4 Thoms hace referencia, además de a William Hone ya citado en la nota 2, a John Brand (1744-1906), cuyas *Observations on Popular Antiquities* (Londres, 1777) eran revisión de un trabajo anterior de Henry Bourne (1696-1733) aparecido con el título *Antiquitates vulgares; or The Antiquities of the Common people*, en 1725; y a Henry Ellis (1777-1869), que reimprimió el libro de Brand y republicó las *Observations on popular antiquities* en 1813.

5 La carta, firmada con el seudónimo Ambrose Merton, fechada 12 de agosto, apareció en la revista "Athenecum, journal of English and foreign literature, science and the fine arts", n. 982 (22 de agosto de 1846), pp. 862-863.

sobre la posibilidad de que las tradiciones populares puedan servir para iluminar el presente; ellas son vistas exclusivamente como la trama de un mosaico a reconstruir pacientemente para iluminar el pasado.

El espíritu nacionalista que impregna a la carta no puede suscitar ninguna sorpresa si se piensa que ella fue escrita alrededor de la mitad del siglo XIX, como no puede sorprender excesivamente la asunción del material folklórico como documento del pasado, que interesaría principalmente a los estudiosos de la antigüedad. Trátese de una u otra ideología —la nacionalista y la que establece la ecuación: folklore-tradición-pasado— han estado, aunque en distintas formas, particularmente presentes en la historia de los estudios folklóricos: basta pensar en la exaltación en clave regionalista de la "vida tradicional" operada por muchos estudiosos, principalmente los locales, o en la definición que del folklore diera un estudioso italiano contemporáneo como "prehistoria contemporánea"[6].

Dicho documento, por consiguiente, no reviste carácter de excepcionalidad; antes bien, es citado aquí por su valor emblemático[7].

Ya al nacer, el término folklore se encuentra investido —y no podía ser de otra manera— de algunos significados precisos, que remiten, a su vez, a determinadas ideologías, que pueden ser sintéticamente caracterizadas como nacionalistas y conservadoras. El carácter sustancialmente conservador de la mayor parte de los estudios folklóricos ha tenido no poco peso en la desvalorización, cada vez más abierta, por

6 La expresión es de Raffaele Corso y a ella se refiere Gramsci en las conocidas observaciones sobre el folklore que hemos analizado en el primer capítulo.

7 La carta es conocidísima y está reproducida en numerosísimos manuales y antologías; v., por ejemplo, Raffaele Corso, *Folklore — Storia — Obbietto — Metodo — Bibliografia*, cit., pp. 201-203; AA/VV., *The Study of folklore*, al cuidado de Alan Dundes, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. S., 1965, pp. 4-6; William John Thomas nació en Westminster el 16 de noviembre de 1803; fue miembro de la Sociedad de Anticuarios y secretario de la Sociedad Camden; en 1849 fundó la revista *Notes and Queries*, publicándola hasta 1873; publicó *Lais and Legends of France, Spain, Tartary and Ireland* y *Lais and Legends of Germany*.

parte de la cultura contemporánea —o al menos de buena parte de ella— de las tradiciones populares, hasta el punto de que el mismo término folklore ha devenido, arbitrariamente, sinónimo de "color", de "actitudes pintorescas", de "caricatura", de "boceto", de exterioridad, de conservadurismo.

Por otra parte, en el discurso sobre el término, sin embargo, queda subrayado cómo los estudios folklóricos, más o menos veladamente, y fuera de algunas excepciones —por cierto relevantes y cada vez más frecuentes—, suponen o sobreentienden una neta separación entre el estudioso y su mundo, por un lado, y las clases populares por el otro; separación que se tiñe con una valoración precisa en términos de inferioridad de dichas clases respecto al mundo "culto". Esta separación despreciativa no es un caso de incomprensión científica, como si por algunos siglos la ciencia demológica no hubiese sabido usar correctamente sus instrumentos y sólo ahora, acaso luego, por alguna razón, se pueda fundar un discurso crítico sobre las tradiciones populares, sino una precisa postura cultural, que, obviamente, se configura de manera diferente en las diferentes épocas o en los diferentes autores, y representa un aspecto de una ideología mucho más vasta, que está en la base de la cultura dominante, es decir, de la cultura de las clases privilegiadas.

Nuestro discurso, por lo tanto, no debe ser entendido en términos de error y verdad, sino que procura plantear cómo las teorías y las investigaciones de folklore, en cuanto producciones superestructurales, están condicionadas por el plano estructural, es decir, por el sistema de las relaciones de producción económica de la sociedad, o sea por la esfera económica y social. Se procura considerar al folklore teniendo en cuenta la relación de condicionamiento respecto a cualquier producción superestructural —relación fundamental para toda postura científica marxista—; proponemos también una clave interpretativa del mundo popular visto como productor de una cultura de

impugnación, de la que se indagan los diversos niveles. En fin, se trata de iluminar, junto a la función impugnadora, la de adaptación a la sociedad clasista que el folklore, a menudo a pesar suyo, termina cumpliendo, y cómo de esta bipolaridad del folklore —que presenta tanto cargas impugnadoras como cargas inmovilizantes— no puede prescindir ninguna actitud respecto de la cultura de las clases subalternas que no pretenda ser de algún modo causa de ulteriores mistificaciones.

Bastará señalar por ahora que, por diversas razones, los estudiosos y cultores de las tradiciones populares se han situado casi siempre a una considerable distancia del "pueblo" y han invitado a los lectores a mirar, más o menos explícitamente, las pintorescas manifestaciones de la vida tradicional, con sonrisa bondadosa y complaciente interés.

Paradójicamente, en esta perspectiva, termina por parecer que las poblaciones de las que se presentan las tradiciones existen, en el fondo, sólo para asumir este rol: de maniquíes para "estupendos" vestidos, de protagonistas de ritos pintorescos, de evocadores de antiguas leyendas; o sea, portadores de una cultura cuyas partes aisladas son indagables con el auxilio de la historia de las religiones o de la historia política o de otras disciplinas, pero de todas maneras no plausibles, lejanas de nosotros mismos, de "nuestra" concreta humanidad, de "nuestra" cultura. Es como si el escritor guiñase el ojo, invitando a los lectores a remitirse al patrimonio cultural común y a juzgar el folklore presentado según los valores comunes, de tal modo "modernos" como para permitirles el lujo de compadecerse de un mundo ingenuo, gentil, idílico —así aparece, en la radical deformación operada de este modo, el mundo popular— o complacidos de ser tan "civilizados" frente a tanta "rudeza", a tanta "barbarie", en el caso, como en las creencias populares, por ejemplo, de una remoción del barniz aplicado a las clases subalternas y a su vida.

En otros términos, la mentalidad dominante propone determinados modales de comportamiento; todo lo que no entra en la esfera de lo conocido, de lo familiar, todo lo que no es directamente relacionable con los propios valores, lo que no aparece conforme a los propios criterios de juicio, asumidos como parámetros universales, es rechazado.

Y tal rechazo se produce aplicando al otro las etiquetas de "pintoresco", "arcaico", "grosero", "incivilizado", "bárbaro" y así por el estilo: términos diferentes, pero sustancialmente iguales en su función de mantener la distancia entre lo que ellos designan y quienes pronuncian dichos términos.

Ello es posible, obviamente, en cuanto se pone la propia cultura en el centro del universo: respecto a dicho centro las otras culturas no pueden aparecer más que como periféricas y, en cuanto tales, juzgables no en sí mismas, sino exclusivamente en base a la relación que se establece entre ellas y el centro.

El etnocentrismo cultural arraiga en la vanidad de las civilizaciones. De una vanidad de las naciones y de una vanidad de los doctos había hablado, como es sabido, Giambattista Vico, para quien las naciones creen "haber descubierto antes que todas las otras las comodidades de la vida humana y haber conservado la memoria de sus motivos desde el principio del mundo" y los doctos "lo que ellos conocen, quieren que sea tan antiguo como el mundo"[8].

Ya en Vico, por lo tanto, está presente una instancia relativista que pone en tela de juicio la asunción de los valores propios de una determinada época histórica y de un determinado lugar como parámetro de juicio de los valores de cualquier otra época histórica y de cualquier otro lugar. Refiriéndose a la necesidad explicitada por Vico, de liquidar tales prejuicios para hacer posible la fundación de la nueva ciencia como comprensión científica del mundo humano, histórico y social, un filósofo italiano contem-

[8] Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Ed. Aguilar, Bs. As., 1973, 4 vols.

poráneo —Giuseppe Semerari— señala que "El sentido del punto de vista viquiano es que, son presupuestos de una ciencia del mundo humano, por un lado, *la admisión de la igualdad de principio entre las naciones en cuanto productoras de ordenamientos civiles*; por el otro lado, *el reconocimiento de la relatividad de lo que ha sido producido civilmente*. En la antropología contemporánea se ha producido una operación en cierto modo análoga a la de la *Ciencia Nueva* gracias a la eliminación de otro prejuicio, que podría llamarse la 'vanidad de la civilización', consistente en fijar como regla de juicio una civilización dada y en dejar caer bajo el título de 'barbarie' todo lo que se presenta con caracteres deformes y antitéticos respecto a la civilización asumida como regla. El término 'civilización' adquiere, así, un rígido significado normativo y, entre lo que resulta considerado auténticamente civilizado y lo que resulta considerado barbarie, se hace pasar una neta línea divisoria sea en sentido diacrónico, por el cual las civilizaciones cronológicamente anteriores a la tomada como norma, son necesariamente consideradas 'inferiores', 'primitivas' o 'salvajes', sea en sentido sincrónico, porque quedan necesariamente desvalorizadas, o desconocidas o rechazadas las civilizaciones distintas de la privilegiada, si bien coexistentes con ella. La 'vanidad de las civilizaciones' atraviesa la historia mundial hasta nuestros días y la ejemplifican, una y otra vez, la pretensión de los hebreos de ser un pueblo elegido; el discriminarse de los griegos y de los romanos de las gentes que no hablaban ni el griego ni el latín, las recíprocas y contrastantes reivindicaciones entre Oriente y Occidente en el tiempo de las Cruzadas, la autoproclamación de la civilización europeo-occidental como la civilización *tout-court* durante la era de las conquistas coloniales y el establecimiento de los respectivos imperios. En el límite del mundo moderno expresan en sus extremos 'la vanidad de las civilizaciones' los mitos últimos del colonialismo, del imperialismo —desde el primado moral y civil de la romanidad y del catolicismo pasando del fascismo a la ideología racista del nazismo y a las múltiples encarnaciones, entre las colonias de Africa y de Asia, de la idea de la permanente misión universal de la raza blanca y del Occidente europeo."[9]

La utilización política que de tales mitos ha sido hecha en nuestra historia reciente puede sorprender sólo a quien ingenuamente considera —o, en otros casos, quiere considerar— que la cultura intelectual constituye un *hortus conclusus* y no que sea, en cambio, la cobertura, a través del mecanismo mistificante de la ideología, de una precisa dinámica de las relaciones sociales.

En este punto debería desarrollar un discurso sobre la cultura intelectual, que es, "normalmente", propuesta como universal —portadora de valores iguales e igualmente posibles para todos los hombres— cuando, en cambio, es siempre cultura de clase, o sea, expresión de valores útiles para las clases dominantes.

No siendo ésta la ocasión para un tratamiento exhaustivo de esos argumentos, nos limitaremos a señalar que sólo abstractamente todos los hombres han tenido y tienen igual posibilidad de testimoniar las propias condiciones de vida, de expresar los propios valores, de utilizar canales adecuados de transmisión. En concreto, en cambio, tal posibilidad se articula de manera múltiple y adecuada para algunos hombres privilegiados, que pueden autorrealizarse en sus producciones culturales y comunicar eficazmente sus "mensajes"; mientras otros innumerables, aun estando en condiciones, obviamente, de producir cultura, no tienen ninguna posibilidad efectiva de hacer conocer su "mensaje" más allá de sus diversas esferas locales.

Aparte del discurso sobre la sedicente universalidad de la cultura intelectual hegemónica, mistificante en la medida en que proclama una universalidad con-

[9] Giuseppe Semerari, *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini*, en "Aut-Aut", n. 77, septiembre 1963, pp. 12-26.

tradicha por las diversas condiciones reales de vida de los hombres, pretendemos subrayar que los ámbitos de universalidad de las diversas producciones culturales son proporcionales a los procesos de aprendizaje de los conceptos y de las técnicas culturales y a los de elaboración crítica. Dicho en términos más simples, cuanto más se dispone de palabras, de conceptos, de técnicas de producción cultural, más se está en condiciones de alcanzar ámbitos mayores de universalidad. Negar tal nexo entre cultura y producción de la misma puede ser efecto de una mistificación de la incultura, tanto más peligrosa en cuanto, con la apariencia de una solidaridad con los "ignorantes", tiende a mantenerlos en una condición real de dependencia, que no puede ser resuelta por cierto, sólo con su negación a nivel verbal.

Habiendo sido por lo general ocultada la radical diversidad, aun bajo el aspecto de la producción de cultura intelectual, entre privilegiados y subprivilegiados, se ha deslizado, de hecho, un doble engaño con respecto a estos últimos; por un lado, le ha sido atribuida una posibilidad —producir cultura intelectual— que en realidad le ha sido concretamente negada; por el otro, se ha formulado como discurso válido también para ellos el conjunto de los motivos elaborados por los privilegiados, o por sus delegados, y sólo útiles para ellos, mientras para los otros son o pueden resultar dañosos.

De todos modos, aun con los límites que hemos señalado sintéticamente, la cultura intelectual crítica —aunque se adquiere en el ámbito de la cultura hegemónica y por consiguiente es usufructuable sólo por parte de algunos— puede tener una función positiva en la medida en que, reconociendo nuestros prejuicios ideológicos, nos pone en condiciones de superarla y de redescubrir realidades culturales fácilmente ignoradas o incomprendidas.

La comprensión efectiva de las tradiciones populares, por ejemplo, es imposible en un clima de exclu-

sivismo cultural, en el cual éstas podrían conducir sólo al relevamiento de curiosidades y rarezas.

Significativamente, Cantoni advierte que "en la situación cultural del tiempo presente el hombre formado en una *paideia* de tipo occidental deviene más agudo y modesto. Descubre la génesis de sus puntos de vista, el valor provisorio e instrumental de las categorías con las que opera, el horizonte de perspectivas y por lo tanto relativo de todas sus valoraciones y de todos sus juicios. No considera ya eternos o ejemplares los valores y los significados que estuvieron en un tiempo instalados en su cielo como fúlgidas estrellas fijas. Llamado a vivir en un mundo que se encamina a ser verdaderamente ecuménico y planetario, bajo la presión y el choque de contactos y conflictos étnicos y culturales, que se resuelven a menudo en dramáticas confrontaciones entre diferentes modos de ser en el mundo, advierte que la vieja manera de pensar ligada a esquemas estrechamente etnocéntricos, nacionales de una monocultura está restringida y carente de preparación para afrontar toda una serie de nuevas situaciones y de nuevos problemas. El mundo parece destinado a unificarse precisamente en el momento en que lo ilumina un desconcertante pluralismo de culturas, una variedad ilimitada de elecciones existenciales, de respuestas históricas al constante desafío del ser en el mundo. Nos damos cuenta de que la unificación no puede ocurrir en términos de imperialismo racial, colonial, religioso y monocultural"[10].

Aparte de la consideración de que los discursos sobre el hombre contemporáneo —como todo discurso sobre el hombre— son peligrosos, en cuanto tienden a constreñir bajo una única etiqueta modos de pensar y modalidades de ser en el mundo diferenciadísimas, es innegable que la conciencia cultural contemporánea más sensible ha repudiado la actitud et-

[10] Remo Cantoni, *Antropologia culturale e scienze umane*, cit.

nocéntrica y por consiguiente el exclusivismo cultural que de ella emana.

El relativismo cultural ha sido sustituido ahora por el reconocimiento de la existencia de culturas diversas, no juzgables con criterios deducidos de la cultura a la cual se pertenece. Pero tal conciencia relativista, mientras ha introducido una nueva actitud con respecto a las civilizaciones diferentes de la nuestra (ya expresada —aunque sin reconocimiento teórico pero sí intuitivamente— en el proverbio "Paese che vai, usanza che trovi"*), no ha influido de manera análoga cuando el objeto de análisis, en lugar de ser una civilización diferente, son los usos, las costumbres y los valores de las clases subalternas de nuestro propio país. Las tradiciones populares no se benefician, por lo general, de la conquista cultural del relativismo.

Por otra parte, que alguien haya asumido posiciones no etnocéntricas o, mas simplemente, reconozca el pluralismo cultural no significa de hecho que el etnocentrismo haya sido superado: en cambio, debemos hablar de superación del etnocentrismo ya en tiempos de Herodoto. En efecto, "cuenta Herodoto que Darío convocó un día a los griegos que estaban con él y les preguntó a qué precio habrían consentido en alimentarse de sus padres muertos, en lugar de cremarlos como era su costumbre; y los griegos respondieron que no lo habrían hechos a ningún precio. Entonces Darío, en presencia de los griegos, convocó a los indios Galla y les preguntó a qué precio habrían consentido en cremar los cadáveres de sus padres en lugar de alimentarse de ellos como era su costumbre; y los indios respondieron que no lo habrían hecho a ningún precio. Así son, comenta Herodoto, las tradiciones, y yo creo que ha dicho bien Píndaro en sus versos que la tradición es reina de todas las cosas. Con este relato de Herodoto se inicia el relativismo cultural". Abbagnano —que cita en un ensayo[11] este relato de Herodoto— registra también en los *Discorsi Doppi* un texto anónimo de inspiración sofística que proviene probablemente de la primera mitad del siglo IV a.C.: "Los macedonios consideran bello que las mujeres sean amadas y se unan con un hombre antes de casarse y desagradable que hagan esto después de casadas; para los griegos es desagradable tanto una cosa como la otra [...] Los persas juzgan bello que los hombres se adornen como las mujeres y que se unan con la hija, la madre y la hermana; los griegos consideran estas acciones desagradables e inmorales. Los lidios consideran bello que las muchachas se prostituyan y así ganen dinero y luego se casen, mientras entre los griegos nadie estaría dispuesto a desposarlas. [...] En nuestras aldeas se aprueba que las mujeres tejan y trabajen la lana, mientras entre los egipcios es costumbre que los hombres y las mujeres hagan aquello que aquí hacen sólo los hombres".

Los ejemplos se podrían multiplicar, pero en realidad el etnocentrismo no es más que una modalidad del centrismo y muchas de nuestras actitudes y muchas de nuestras posiciones ideológicas se resienten de un vicio clasecéntrico o grupocéntrico, más difícil de eliminar por estar oculto, cuando no directamente reconocido.

A veces se piensa, o se quiere pensar, que se ha eliminado el centrismo habiendo repudiado el etnocentrismo, sin detenerse en el hecho de que este último no es más que una modalidad de una actitud más general, que conduce al egocentrismo, al familicentrismo, al grupocentrismo, al clasecentrismo, al regionalismo, al nacionalismo, al eurocentrismo, al etnocentrismo. Y así, aunque ya no se sea más etnocéntrico, se pueden seguir rechazando los usos, las

* Literalmente: "País al que vas, costumbre que encuentras". Semejante al español: "Donde fueres, haz lo que vieres". (N. del T.)

11 Nicola Abbagnano, *Il relativismo culturale*, en "Quaderni di Sociologia", a. XI, n. 1, 1962, pp. 5-22. V. También Franco Lombardi, *Il Relativismo culturale*, en "De Homine", n. 17-18, cit., pp. 3-40; y, para una interpretación diferente de la de Abbagnano, Matilde Callari Galli, *Il relativismo Culturale*, en "Centro Sociale", a. XII, 1965, a. XII, 1965, n. 65-66, pp. 33-62.

costumbres, los valores que no son de la propia clase o del propio grupo o, de todos modos, a juzgarlos "negativos" sólo porque resultan negativos al pasarlos por el cedazo de los propios criterios de juicio (de la propia clase o del propio grupo), asumidos como parámetros universales.

El valorar las tradiciones populares según cánones tomados de la cultura dominante es, como ya se ha dicho, actitud tan antigua como su estudio.

Quedándonos en este siglo, y a simple título de ejemplo, recordaremos que en una carta a Raffaele Corso, del 30 de enero de 1914, el iniciador de los estudios demopsicológicos[12] en Italia, Giuseppe Pitré, escribía: "Cuando publicaba las *Fiabe*, el 'Corriere di Palermo' pero se refiere a la 'Gazeta di Palermo' comenzó un artículo así: 'El Dr. Pitré ha publicado cuatro volúmenes de porquerías' y los clientes respetables me preguntaron cómo me fue permitido hacerlo, habiéndome confiado ellos el cuidado de sus hijos"[13]. El mismo Pitre, comentando la primera colección de cuentos greco-calabreses de dos folkloristas calabreses, Luigi Bruzzano y Ettore Capialbi, había señalado: "Hemos dicho que los muy capaces profesores Capialbi y Bruzzano quizás no encontraran una palabra de aliento en su país, y hemos dicho poco; disculpándose modestamente con los 'pocos profesores a quienes mandan esta primera colección', agregan ambos: 'habrá quienes acordarán que nos hemos equivocado, y quienes elogiarán aunque más no sea nuestra buena voluntad, lo que será para nosotros una enorme recompensa por los escarnios sufridos'.

De manera que no sólo no han tenido alicientes,

12 Como es sabido, es así como en los tiempos de Pitre eran denominados por lo general los estudios folklóricos.

13 La carta es citada en el volumen: Raffaele Corso, *Reviviscenze Studi di Tradizioni Popolari Italiane*, Catania, Libreria Tirelli de F. Guaitolini, 1927, p. 4. Esta carta, junto a todas las otras enviadas a Corso por el estudioso siciliano, exactamente cincuenta y cuatro, han sido publicadas en "Folklore della Calabria", a. VII, n. 1, enero-diciembre, 1962, pp. 9-58.

sino, peor todavía —y esto es muy doloroso— ¡han sido escarnecidos!

Es la habitual historia de esta bendita Italia, donde a aquél a quien no se lo entiende se lo desprecia, y donde sólo a fuerza de grandísimo coraje y abnegación se ha logrado crear una literatura popular, comprendida por muy pocos, mal entendida por muchos, combatida por todos".[14]

Han pasado casi 90 años, ¿y la situación ha cambiado acaso radicalmente, en el sentido de que la incomprensión y el combatir a que ha hecho explícita referencia Pitré han sido sustituidos por un claro y difuso reconocimiento acerca de qué cosa es el folklore? No podemos de ninguna manera responder afirmativamente. Es cierto que hoy se habla mucho más que antes de folklore, que ha conquistado el interés de muchos no especialistas y se ha fijado como objeto de atención en vastos estratos de la población. Pero, ¿cuántos factores extraños, cuánto de artificioso, de moda, tiene este renovado interés por el folklore? Y ¿a cuál folklore, además, nos referimos? ¿A aquel auspiciado, con gusto por otro lado bastante discutible, por los diferentes "entes provinciales para el turismo" o "administraciones autónomas", que evidencian y exageran lo pintoresco de las tradiciones populares locales para atraer a los turistas? ¿O a aquel que presenta sus diferentes "partes" como cosas muy exóticas, permitiendo así su inserción, por parte de los burgueses, en un bien organizado modo de vida integrado, que conserva refinadamente caracteres de populismo, por el cual los protagonistas del mundo popular se convierten en válvulas de escape para vagos deseos de primitivismo cultural —a la búsqueda de una mítica frescura originaria susceptible de ser contrapuesta a la alienante

14 La obra comentada por Pitre es: *Racconti Greci di Rocca Forte*, reunidos por Ettore Capialbi y Luigi Bruzzano, fasc. 1, Monteleone, 1865. El comentario está publicado en "Archivo per lo studio delle tradizioni popolari", vol. V, 1886, pp. 139-140, y reproducido en el libro *La Calabria — Rivista di letteratura popolare — recensioni e lettere di uomini illustri*, Monteleone, tip. Passafaro, 1892.

rutina de todos los días— u objetos de sentimientos de amor paternalistas y abstractos por las clases humildes? ¿O consiste en la actitud típica del intelectual burgués —actitud ya señalada por Gramsci[15]— que se acerca al pueblo, inclinándose hacia él, para escuchar, divertido e indulgente las voces más sugestivas?

¿O nos referimos al folklore como disciplina específica que recoge, clasifica, analiza con extremo rigor filológico las diferentes partes del "patrimonio cultural popular", desinteresándose —más bien teorizando tal desinterés con la ideología del neutralismo científico— de las condiciones humanas de las que tales partes son significativos documentos? ¿O el folklore constituye, como ocurre con tantos intelectuales progresistas, un aglomerado informe y reaccionario de creencias, de errores y de atrasos culturales que se destruye para dar lugar a una imposición tan hegemónica como la destrucción del folklore, de formulaciones marxianas, comunicadas y repetidas como si tuvieran en sí mismas un poder taumatúrgico y no fuesen en cambio resultados de un análisis preciso del mundo moderno, cuyas modalidades históricas concretas son analizadas una y otra vez, justamente en aquella perspectiva marxista que niega cualquier asunción dogmática, en cuanto ideológica? ¿O, quizás, el folklore constituye la ocasión para que se subrayen sólo aquellos de sus aspectos que consienten un discurso de protesta que puede ser inmediatamente reabsorbido por el sistema social, el cual, haciéndolo convertirse en moda, lo condena a un rápido envejecimiento y disolución? ¿Existe, acaso, la posibilidad de entender el folklore de otra manera? Y, en caso afirmativo, ¿en qué dirección debe encaminarse nuestra investigación? Y, todavía ¿tal investigación tendría "derecho de ciudadanía cultural" o en el mundo de la cultura intelectual debe ser rechazada como una cosa que le es extraña? Tales interrogantes podrían multiplicarse, tantas son las actitudes equívocas difundidas con respecto al folklore. Quizás, se puede concluir provisoriamente este discurso subrayando cómo el folklore, hoy, respecto a los años de Pitre, se encuentra en una situación diferente pero también "negativa". Es mucho más conocido que cuanto lo fue decenios atrás, pero es todavía mal entendido, y aún más, a las incomprensiones antiguas se le han ido agregando nuevas incomprensiones, contribuyendo a determinar la situación caótica en la que se ha empantanado el folklore, que se le presenta a quien lo aborda por primera vez, como un "territorio" extremadamente confuso, disponible para todo género de investigaciones, de nociones y de fáciles y apriorísticas consideraciones.

Sin embargo, no puede ser omitida ni desvalorizada la constatación de que en nuestro país, particularmente desde la segunda posguerra en adelante, el folklore está siendo asumido en una dimensión cada vez más rigurosa y plena de sugerencias por numerosos estudiosos. A partir del filón problemático abierto por algunos de esos estudiosos, nuestro trabajo pretende producir una contribución a la solución de algunos interrogantes, hoy presentes en las ciencias folklóricas, proponiendo al folklore como cultura de impugnación. No se pretende, por otro lado, considerarlo como cultura alternativa, precisamente porque se asume el término impugnación en una acepción extremadamente problemática —la que surge del mismo significado del término, de "aducir otro testimonio contra"— que requiere una neta diferenciación de niveles de testimonialidad y, por consiguiente, de niveles de impugnación.

Es decir, se tiende a asumir el folklore como algo que existe en cuanto existe una cultura en el poder que lo determina, relegando masas de individuos a modos de vida éticamente inaceptables, y que asume con respecto a la cultura en el poder una posición de cultura *diferente*, impugnadora, ya con su sola existencia, además de algunos de sus contenidos específicos, de la autoproclamada universalidad de la cultu-

15 Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, cit., p. 72.

ra hegemónica. Conviene, por lo tanto, individualizar las diferentes fases culturales de nuestra misma sociedad[16], comprender su origen histórico y su función en una sociedad contrapuesta en clases, para situarse críticamente, en fin, frente al problema de las condiciones, estructurales y superestructurales, de esa sociedad.

La indagación folklórica se convierte, en esa perspectiva, en una "espía" y en un ángulo visual para un análisis conducido con riguroso método científico, pero operativamente, en cuanto orientado políticamente.

La problemática de una ciencia folklórica así entendida se liga por lo tanto profundamente a la problemática de la exclusión. No se trata, por cierto, de unificar acríticamente todas las categorías de excluidos de nuestro sistema social, categorías cuyas modalidades específicas serán cuidadosamente analizadas una y otra vez, sino de subrayar cómo "la violencia y la exclusión se hallan en la base de todas las relaciones susceptibles de instaurarse en nuestra sociedad"[17].

Esta, en efecto, se caracteriza esencialmente —aparte de cualquier declaración ideológica contraria a la que le toque, a sabiendas o no, una función de cobertura— por estar regida por una rígida división entre quienes tienen (quienes poseen en sentido real, concreto) y quienes no tienen, para quienes, como constata un proverbio calabrés, *cu non ha non é.**

De dicha división, como señala Franco Basaglia,

16 V. La problemática que desarrolla Alberto M. Cirese; en particular, *Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura*, comunicación al VI Congreso Nacional de las tradiciones populares (Cagliari-Nuoro-Sassari, 1956), en "Lares", a. XXII, 1956, pp. 66-75; *Aspetti della ricerca folklórica come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*, cap. VII de la obra colectiva, al cuidado de V. Grottanelli, *Ethnologica*, vol. I, Milano, 1965; *Alterité el dénivéllement culturels dans les societés supérieurs*, en "Ethnologia europaea", vol. I, 1967, n. 1, pp. 12-29.

17 Franco Basaglia, *La institución negada*, Barral Ed., Barcelona, 1972, del cual han sido tomadas las tres citas siguientes.

* Quien no tiene no es (N. del T.)

que ha denunciado valientemente [illegible] sobre el plano operativo las *instituciones de la violencia*, "deriva la mistificadora subdivisión entre el no y el malo, el sano y el enfermo, el respetable y el no respetable, el culto y el ignorante".

La cultura intelectual se convierte así en prerrogativa exclusiva de las clases dominantes o de los técnicos a los que ella delega la tarea específica de producción y difusión, mientras la producción cultural de las clases subalternas puede ser vista exclusivamente en clave de exotismo (el "elemento pintoresco" al que aludía Gramsci) y de rusticidad (la suficiencia paternalista con la que se presta atención a las expresiones de los "ignorantes"). Excluyendo, sin embargo, la producción cultural popular de la "cultura" verdadera y propia, invistiendo sólo a ésta de la característica de dignidad, no nos limitamos a una operación de tipo cultural, por más errónea que ella pueda ser, sino que proporcionamos un instrumento para excluir ulteriormente a las clases subalternas. Por lo cual el desprecio por la cultura folklórica o su asunción deformada son, por un lado, efecto del dominio de clase que implica de por sí la exclusión del dominado y, por otro lado, causa ella misma de ulteriores exclusiones. Se plantea, así, "*una relación de opresión y de violencia entre poder y no-poder, que se transforma en la exclusión del segundo por el primero*".

Una operación de ese género es extremadamente compleja y tiene una lógica rigurosa; aquí sólo podemos indicar de manera sumaria y aproximativa sus líneas fundamentales.

La sociedad clasista, que se rige por discriminaciones, tiene necesidad para su continuidad de crear una inferioridad "objetiva" de las clases subprivilegiadas. A éstas no les pueden ser reconocidas las mismas cualidades admitidas para las otras clases, pues de otra manera el dominio ejercitado sobre los explotados se revela en su crudeza y ya no es más "legitimado" por las cualidades positivas de las clases dominantes, que sobresalen –se quiere pensar– en cuanto "mejores".

Se plantea entonces el problema de convertir en "inferiores" a algunas clases, aquéllas sometidas a la explotación.

La acción se desarrolla en este punto sobre dos directrices fundamentales: una tendiente a crear una "real" inferioridad y otra que se limita a hipotetizarla. Para desarrollar la primera, se proveen formalmente de manera indiferenciada servicios y bienes culturales, cuyo disfrute será, sin embargo, radicalmente diferente según que se trate de quienes pertenecen a una clase o a la otra. Por ejemplo, una misma lección escolar será recibida de manera muy diferente por, pongamos, un hijo de campesinos, y por un hijo de un profesional, que tendrán obviamente, un ambiente familiar profundamente diferenciado, un vocabulario de diferente riqueza, puntos de referencia más o menos vastos.

Además de ser sustancialmente discriminados en el disfrute de la cultura trasmitida a través de la escuela, para los jóvenes pertenecientes a las clases subalternas, y sólo para ellos, se ponen obstáculos a la prosecución de los estudios; en otras palabras, se pone un límite a sus aspiraciones (la existencia misma de los Institutos Magistrales como de las facultades de magisterio constituye la prueba de la necesidad, para nuestro sistema social, de crear una categoría de intelectuales subalternos, que pueden ser más fácilmente cómplices, a favor de una leve promoción social, en la transmisión de una cultura de clase).

Aparte de la organización escolar, que aquí ha sido tomada a simple título de ejemplo, todos los bienes culturales destinados a las clases subalternas, o susceptibles de ser disfrutados por ellas, son proporcionados en forma sustancialmente discriminante, como veremos mejor en el curso de nuestro trabajo. Baste aquí considerar, por lo tanto, cómo, en una sociedad clasista, están operando una serie de instituciones y de mecanismos, tendientes todos a hacer adquirir a las clases subalternas una diversidad cultural que termina por confinarlas en una "objetiva" inferioridad.

La otra directriz aquí esquematizada es la de la inferioridad *de todos modos* atribuida a las clases subalternas. En este caso la connotación de inferioridad puede prescindir de cualquier referente concreto: esa producción cultural popular es considerada inferior justamente por ser popular.

Los juicios de la cultura hegemónica acerca del material folklórico, globalmente considerado, constituyen el ejemplo macroscópico más clamoroso de esa inferioridad deducida de la "popularidad" y sólo de ella, aunque esté motivada de diferentes maneras.

Se entiende que las dos directrices de las que hemos hablado no son disociables más que por comodidad del análisis; en la realidad concreta ellas se presentan en gran medida entrelazadas y constituyen momentos simultáneos de un único proceso cuyo resultado es, precisamente, la exclusión.

Surge así la necesidad de crear las "reservas", los "ghettos" en los que relegar a algunas categorías de los dominados. Cuando dichas categorías son relativamente limitadas, el ghetto es visible, es decir, se concreta en instituciones; en otros casos, cuando los excluidos comprenden a todos los pertenecientes a las clases subalternas, las líneas del ghetto son ideales, pero no por ello menos concretas.

El folklore es, en esta perspectiva, la voz del ghetto en el cual han sido confinadas las clases dominadas, y a la ciencia folklórica tradicional le ha sido encomendada la función de hablar de dichas clases *como si no fueran dominadas.*

El ghetto de los explotados, negado a nivel ideológico, podría ser todavía más rígido, en cuanto sometido al control de cuantos de buena fe podían ser convencidos de la inexistencia de ellos (no se controla, obviamente, aquello que no existe).

"Toda sociedad, cuyas estructuras estén basadas sólo sobre diferenciaciones culturales, de clase, y sobre sistemas competitivos, crea en su seno áreas de

compensación a las propias contradicciones, en las cuales poder concretar la necesidad de negar o de fijar en una objetivación una parte de la propia subjetividad [...] El racismo en todas sus formas no es más que la expresión de las necesidades de estas áreas de compensación; en cuanto a la existencia de los manicomios, como símbolo de las que se podrían definir como 'reservas psiquiátricas' (parangonándolas al apartheid del negro o a los ghettos) es la expresión de una voluntad de excluir lo que se teme por ignoto e inaccesible". En nuestro caso —es decir, en el de la cultura popular, que constituye el objeto específico de nuestro discurso— no es tan operante la voluntad de excluir lo "ignoto" y lo "inaccesible", como la de rechazar lo "peligroso", es decir, la de ocultar el potencial destructivo constituido por las voces de los explotados.

En realidad, ignorar completamente la producción folklórica habría sido imposible para la ideología burguesa, para la cual el tema del interés por el "Hombre" y por todas sus manifestaciones es esencial; rechazar el examen de una parte de la producción cultural humana, la producida por los estratos populares, habría constituido, por ello, motivo de "escándalo" para la cultura hegemónica tan declaradamente "humanitaria". Por otra parte, tomar en consideración los productos de la cultura popular, con sus contenidos dramáticos y en su valor de protesta y de rebelión, era igualmente imposible para la ideología burguesa, a menos que se negara a sí misma como portadora de los valores humanos "universales".

Entonces, se hacía necesaria una tercera vía, que no fuese ni el rechazo global ni la aceptación efectiva, pero que conservase, de esta última, aunque con diferente ropaje, la eficacia. Esa exigencia del sistema lleva a la fundación de una disciplina particular: la ciencia del folklore, o más precisamente la ideología del folklore, que presenta —con mala fe o también de buena fe por parte de los folkloristas individuales, lo que a los fines de nuestro discurso es irrelevante— una cultura popular como resulta útil que aparezca para las clases en el poder, es decir, que da una imagen mistificada de la cultura de las clases subprivilegiadas con una particular, cuando no exclusiva, atención a los estratos campesinos, pastorales y marineros.

En estas consideraciones extremadamente esquemáticas estamos hipotetizando, por comodidad de la exposición, una coherencia y una total funcionalidad del sistema, como si en él *cada cosa* ocurriese por efecto de una lúcida operación, que hubiera previsto preventivamente los nexos entre causas y efectos. En realidad, el sistema social es un conjunto de fuerzas y de tendencias a menudo contradictorias, y muchas instituciones y mecanismos psico-sociales o culturales, no obstante ser funcionales al sistema, nacen sin una finalidad explícita.

En este punto, sin embargo, es necesario abandonar el plano de la generalidad para pasar a un discurso más específico sobre el folklore.

EL FOLKLORE COMO CULTURA DE IMPUGNACION

Parecería que quien quisiera servirse del concepto del "folklore como cultura de impugnación" como único hilo que relacione los documentos folklóricos —haciéndolo así convertirse en una camisa de fuerza en la cual constreñir apriorísticamente cualquier fenómeno demológico— se encontraría con un grave obstáculo al encarar toda una parte del folklore, en la cual no aparece ni siquiera la sombra de la impugnación. En esa parte, no exactamente delimitable, en la que los valores de la cultura oficial no sólo resultan rechazados, contraponiéndose a ellos otros valores, no totalmente aceptados, enfatizándose su necesidad, o, por lo menos su utilidad. Este fenómeno, que a primera vista parecería negar la validez, al menos en sentido "amplio", del concepto asumido en nuestro discurso como hipótesis principal, termina por volver a incluirse, si se lo analiza atentamente, en la propuesta de entender el folklore como cultura de impugnación. Tal propuesta se caracteriza, en efecto, por la consideración del dominio que la cultura hegemónica —producida por las clases dominantes— ejerce sobre las clases subalternas. La respuesta que éstas dan a la

situación, se orienta a menudo en la dirección del conformismo: es decir, se aceptan los valores "oficiales" aunque sería conveniente para las clases subalternas rechazarlos, elaborando y expresando en cambio, valores radicalmente diferentes. Hay todo un *reaccionarismo de los dominados* —los campesinos "tratan de hacer retroceder la rueda de la historia" (aunque sobre la potencialidad revolucionaria de las sociedades campesinas deberá desarrollarse un análisis riguroso)— que perdura hasta que las contradicciones explotan (y cuando ellas explotan esto ocurre en los sectores atrasados).

Hay en una tal aceptación una doble dimensión: la psicológica, por la cual aceptando valores, modelos de comportamiento de clases consideradas superiores, se redimen de la propia inferioridad, porque se participa, en una cierta medida, del prestigio de los "poderosos", con los cuales se identifican en parte; y la social, por la cual los dominados, justamente por ser dominados, devienen fácilmente presa de la cultura hegemónica, técnicamente más perfeccionada, mientras la cultura subalterna queda, en gran medida, a un nivel más rudimentario de elaboración. Por otra parte, el folklore asume la representación de todas las operaciones superestructurales que la cultura oficial especifica en infinitas ramas; es obvio, por consiguiente, que, a menudo, no documentan la impugnación. Será útil recordar también que el mundo de los dominados y el de los dominadores no es tan monolíticamente contrapuesto, con un único punto de contacto: aquel en que, cabalmente, se ejerce el dominio. Viven en estrecho y cotidiano contacto: temas de la cultura dominada se mezclan con temas de la cultura hegemónica, y parte de estos últimos pasan a la cultura subalterna.

En este punto se incorpora la *vexata quaestio* del "descenso" hacia el mundo popular de temas de la cultura dominante, y recíprocamente, del "ascenso" de los temas folklóricos hacia la cultura erudita[1]. La

1 A la teoría de la cultura "descendiente" le han sido dedicadas

existencia de este fenómeno es incontestable, pero consideramos no poder aceptar la terminología usada habitualmente para describirlo, en cuanto nos parece que la elección de los términos "descenso" y "ascenso" operan, quizás a nivel inconsciente, una concepción de superioridad/inferioridad, por la cual lo que pertenece al mundo popular, aunque por muchos aspectos importantes es, de cualquier manera, inferior. No se trata de pedantería terminológica, sino de la convicción de que en las manifestaciones más banales, como en las más importantes de la vida cotidiana nosotros mismos participamos de una concepción jerárquica de la sociedad, que fija y distribuye valores y disvalores, y que tal concepción influye también sobre la terminología, por la cual también quien rechaza a nivel ideológico las imposiciones discriminatorias termina aceptando algunos términos aparentemente inofensivos, siendo él mismo un portador de esas imposiciones, que en otro sentido combate. En el folklore podemos encontrar algunos temas trasmitidos por la cultura hegemónica y acogidos sin modificaciones. Un ejemplo, entre tantos posibles, de temas oficiales recibidos sin modificación puede ser provisto por el conocido tema cultural: *la autoridad es necesaria*. Este ha provisto y provee la justificación ideológica, necesaria a los "poderosos" para ejercer sin discusiones su poder, pero su utilidad para quien lo sufre estará en la dirección contraria. Es importante, por lo tanto, que los dominadores elaboren o hagan elaborar por cuenta suya, una escena ideológica que convenza a todos de que las cosas *deben* ir como van, que el orden social *debe* estar estructurado como está estructurado.

Los que soportan el peso de ese orden tienen un interés radicalmente opuesto, pero terminan por ser capturados por la ideología y pasan, así, del rol de adversarios potenciales de ese orden, al de sostenedo-

vivaces e importantes polémicas de inspiración marxista. V. por ejemplo, W. Steinitz, *Lied und marchen als Stimme des Volkes*, en "Wissenschaftliche Annalen", IV, 1965.

res del mismo. Las modalidades, los mecanismos operantes en la operación "captura" son variados: uno de ellos está dado por las normas específicas de la socialización, por la cual la sociedad se asegura la integración al sistema de aquellos que serán sus miembros y que, no aculturados de dicha manera, podrían intentar modificar el sistema, o, directamente, sustituirlo por otro más adecuado a sus exigencias. A menudo la captura ideológica —en la cual deberían distinguirse los diversos niveles históricos— ocurre por vía de una "invitación a la complicidad": es decir, al potencial adversario se le presenta la situación de manera tal que considere conveniente para él aceptarla, y hasta convertirse en uno de sus sostenedores.

Para limitarnos a los términos del ejemplo, el tema: "la autoridad es necesaria", conviene principalmente a los dominadores que se benefician, no a los dominados, que sufren los perjuicios tanto a nivel económico como de prestigio. Pero los dominados también son, por ejemplo, maridos, y pueden por lo tanto usufructuar las ventajas que surgen del concepto de la autoridad en el ámbito de sus familias, pueden ejercer en este sector el poder que les reconoce la sociedad, mientras en tantos otros sectores de la vida social deben sufrirlo. Y entonces, también los dominados devienen sostenedores del tema: la autoridad es necesaria, como resulta de algunos documentos folklóricos que registraremos en los próximos capítulos[2]. Estos procesos no son atribuibles sólo a las convicciones personales, cuyo límite sería el de una total subjetividad, sino que son inherentes, aun con muchos límites, a la realidad social objetiva.

El folklore, entendido como cultura popular de las clases sociales, económica y por consiguiente culturalmente desposeídas, será distinguido al menos en un primer momento, en folklore relativo a clases populares urbanas y a clases extra-urbanas. Tal división

2 V. en particular la parábola registrada en la página 166.

anula aquella idea romántico-nacionalista del mundo folklórico, todavía hoy presente en la cultura italiana, que identifica dicho mundo exclusivamente con las clases campesinas y pastorales, o lo extiende, en una visión igualmente mistificadora a las clases "pobres" urbanas, pero identificándolo con los mercachifles napolitanos, el escribano público, el vendedor de sandías, y, en general, con todos aquellos sujetos que se encuentran habitualmente representados en las estatuitas de terracota de origen luqués o napolitano. El folklore urbano, en cambio, se refiere a la clase proletaria y subproletaria, las cuales comprenden, aparte de los desocupados, numerosas categorías que desarrollan una serie de actividades laborales y que se distinguen, siguiendo la clásica concepción marxiana, según que sus miembros sean trabajadores productivos, es decir, productores de *plusvalía*, o improductivos, es decir, meros productores de *renta* (¡cuando lo consiguen!). Esas clases urbanas, diferenciadas en las distintas ciudades italianas —obviamente en el Norte se tendrán más obreros de fábrica que en el Sur, así como en el Sur un mayor número de pequeños comerciantes y de personas dedicadas a actividades inestables—, incluyen diversas categorías de trabajadores: oficiales y obreros de fábrica por un lado; artesanos, pequeños comerciantes, dependientes ocasionales, etcétera, por el otro. Una diferencia análoga se vuelve a encontrar en el área extraurbana, donde si es cierto que la prevalencia está constituida por el mundo agrícola, por el agrícola-pastoril y, ahora relegado a mínimas islas, por el exclusivamente pastoril, el de los pescadores y de los marineros dedicados a la pesca, no obstante se deberá distinguir siempre esencialmente entre el jornalero agrícola, el pescador al servicio de un patrón de barca, etc. (que son productores de plusvalía, por lo tanto, verdaderos *proletarios*) y el pequeño cultivador directo o el pescador o el educador por su cuenta, pertenecientes más bien a una categoría histórica pre-capitalista.

En el ámbito de la clase subalterna serán distin-

guibles numerosas categorías y subcategorías, estratos y subestratos, grupos, etc., pero tales distinciones, que por otra parte son necesarias a los fines del análisis, pueden conducir a una visión unilateralmente sociologista, que asimile arbitrariamente *grupos* y *clases*, vaciando así el concepto de clase de su significado riguroso.

Queremos decir que antes de proceder a ulteriores distinciones, cuando nos ocupemos de una sociedad en la que los medios de producción son de propiedad privada, la primera y fundamental distinción que se plantea es la que hay entre la clase capitalista y la clase proletaria, entendiendo la primera como aquella clase que detenta la propiedad de los medios de producción y la segunda como aquella clase que, careciendo de esa propiedad, está obligada a "vender" su fuerza de trabajo a los poseedores del capital, y con ello alienándose (produciendo plusvalía para la otra clase por medio del trabajo alienado). El concepto de clase, por lo tanto, reenvía a la idea de división, de separación. Sólo después de haber efectuado una rigurosa distinción en clase dominante capitalista y clase subalterna proletaria será posible, y a veces, repetimos, indispensable a los fines del análisis, tomar en consideración los trabajadores "improductivos", y luego los subproletarios y los desocupados, todos los cuales se encuentran al margen o por debajo de la misma *división clasista de la sociedad moderna*, es decir, burguesa, y subordinadamente, efectuar todas las otras distinciones.

Proponiendo como clave interpretativa el concepto de impugnación folklórica, planteamos, sí, en verdad, el folklore como cultura de las clases subalternas con función impugnadora, explícita o implícita, directa o indirecta, frente a la cultura hegemónica, pero, al mismo tiempo, planteamos la exigencia de considerar, sea los documentos folklóricos, o bien su mayor o menor función impugnadora, sus orientaciones y sus objetivos, en relación con las *distinciones estructurales* indicadas por Marx. De donde no se

podría limitar más el folklore a una así llamada "clase campesina" que comprendería tanto al pequeño propietario como al jornalero. Antes bien, se deberán estudiar analítica y experimentalmente, *por partes*, documentos y comportamientos del proletariado urbano y extraurbano, de los correspondientes subproletariados y de los sectores "improductivos" o simples productores de renta; y en segundo lugar, se deberán seguir las *líneas de intersección* que *unen* la producción y la aceptación de los documentos y de los valores folklóricos de estas diferentes categorías, teniendo en cuenta, obviamente, la diferente medida en que los mismos sujetos productores del folklore advierten o no la realidad de las citadas distinciones estructurales.

Planteado esto, no podrá introducir más incertidumbre o confusión el advertir que algunas manifestaciones folklóricas puedan volver a encontrarse en otras clases además de las subalternas, como por ejemplo, algunos proverbios que son repetidos indiferentemente por exponentes de todas las clases: "Moglie e buoi dei paesi tuoi", "Rosso di sera, bel tempo si spera", "A caval donato non si guarda in bocca", etc.* Observaciones de ese género —aunque no mellan el concepto más general del folklore como cultura de la clase subalterna, que se mantiene como tal aunque algunos elementos de esa cultura sean comunes con la otra clase— plantean sin embargo al folklorista problemas específicos, algunos de los cuales trataremos en los capítulos siguientes.

El concepto de impugnación folklórica presupone la existencia de dos culturas —una cultura hegemónica y una cultura dominada (aparte de la cultura de masas, de la que nos hemos ocupado y para la cual enviamos a nuestros otros trabajos)[3] — que es efecto

* "Mujeres y bueyes que sean de tu aldea", "Rojo a la tarde, se espera buen tiempo", "A caballo regalado no se le miran los dientes". (N. del T.)

3 Armando Catemario — Luigi M. Lombardi Satriani, *Analisi di valori in comunicazioni culturali*, Messina, Peloritana, 1968, Luigi M. Lom-

de la división de la sociedad en clases: la impugnación por lo tanto está estrechamente ligada al concepto de la sociedad clasista. Parecería entonces constituir una grave objeción al concepto de impugnación el encontrar en el ámbito de la cultura subalterna una serie de actitudes y documentos impugnadores que sin embargo no se sublevan contra la cultura de las clases dominantes, sino contra otros grupos y categorías de las clases subalternas. Existen, por ejemplo, numerosísimos "chistes", cantos expresivos de envidia entre oficios, proverbios, cuentos, modos de decir, en síntesis, "sobrenombres paisanos" —como han sido definidos por Raffaele Lombardi Satriani en polémica con los estudiosos que habían adoptado el término de "blasones populares"[4]— en los que son "puestos en la mira", ridiculizados, calumniados, escarnecidos, los habitantes de otra región o de otra provincia o de otro país, o los pertenecientes a otra categoría, como los pastores, o los marineros, o los molineros, o los campesinos, etc.; puesto que todas las categorías sociales son en cada caso escarnecidas y consideradas inferiores.

He aquí, por ejemplo, parte de una canción en la que se la emprende contra los habitantes de numerosas aldeas calabresas.

Maestranza de la Serra
Ceramistas de la Mongiana

bardi Satriani, *Folklore e profitto, Techniche di distruzioni di una cultura*, cit.

4 El término *blasón popular* pertenece a Rolland y fue adoptado en la colección de Gaidoz y Sevillot, *Les blason populaires de la France*, Parigi, 1884. Adoptado en Italia por Pitre (*Blasone popolare siciliano*, en su "Archivio per le studio delle tradizioni popolari", a. X, 1891, pp. 195-203), aceptado por muchos otros estudiosos, encuentra numerosas reservas por parte de Rafael Lombardi Satriani que propone en su lugar la expresión "sobrenombres paisanos" (*Il blasone popolare*, en "Folklore calabrese", a. III, n. 7-12, pp. 3-5), suscitando, entre otros, el consenso de Bruno Migliorini (*Spunti di moteggio popolare. I sopranommi etnici e locali*, comunicaciones al primer congreso nacional de las tradiciones populares, llevado a cabo en Florencia, en mayo de 1929, en *Atti del Primer Congreso nazionale delle tradizioni popolari*, Florencia, Rinascimento del libro, 1930, pp. 105-114).

Roñosos de Prunari
Chupavientos de Arena
Jannaccati *de Dasá*

. . . . . .

. . . . . .

Blasfemadores de Palmi
Pitadores de Seminara
Ladrones de Pellegrina
Blancos y rojos de Bagnara
Fundidores de Scilla
Negociantes de Villa
Trapicheros de la Catona
Putas de Reggio.[5]

En una perspectiva reaccionaria tales ejemplos podrían conducir a la fácil objeción de que no es legítimo hablar para el folklore, de impugnación respecto de la cultura dominante, conteniendo dicho folklore una serie de otras manifestaciones no reducibles a tal concepto.

Pero en una sociedad como la nuestra, dividida en clases, la existencia de la lucha en el mismo nivel subalterno debe ser interpretada como la aplicación a relaciones interpersonales de modelos sostenidos por la organización social clasista. Queremos decir que, estando así las cosas, es imposible distinguir, en un mismo portador, su voluntad de dominio del sentido clasista de la dominación. Podremos considerar por consiguiente que los testimonios de lucha entre las mismas categorías subalternas son un efecto ulterior de la lucha que se produce entre las clases.

Cualquier discusión sobre el origen primero de la lucha, es decir, sobre si la voluntad competitiva ha conducido a la división en clases o si ésta ha provoca-

5 *Mastranza di la Serra / Bumbaioli di la Mungiana / Rugnusi di li Prunari / Suca ventu di Arena / Jannaccati di Dasa / Jestimaturi di Parmi / Frischiottari di Siminara / Latri di Pellegrina / Janchi e russi di la Bagnara / Jetta cantari di Scilla / Nigozianti di Villa / Pista zucchi di la Catona / Puttani di Riggiu.*
Raffaele Corso, *Saggio sui blasoni popolari calabresi*, en "Rivista critica di cultura calabrese", a. I, fasc. II, abril 1921, pp. 204-218.

do una voluntad competitiva en los individuos singulares, nos parece, en este momento histórico, fuera de lugar, en cuanto, sea cual fuere el origen primero, nosotros no podemos tener experiencia de la lucha más que en esta sociedad. Otro discurso sería el que subrayase en qué medida no es suficiente eliminar las clases, para hacer desaparecer, automática e inmediatamente, cualquier otra discriminación. Y en este punto podría ser recordada la frase de Brecht, según la cual la lucha de clases se libra en el alma de cada individuo, sin con esto limitarnos a una problemática exclusivamente intimista, que no tenga en cuenta el plano de la socialización, indispensable también para comprender la dimensión "interior". La clase, por otra parte, presenta un frente homogéneo sólo al enfrentarse a la otra clase, mientras en su ámbito se desencadenan todas las posibilidades de competición entre los diferentes individuos. Ya en la "Ideología Alemana" se señala: "Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas ideas, etcétera".[6]

6 Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pp. 60-61.

A la luz de estas observaciones marx-engelsianas se disuelve la eventual objeción que, por la existencia de actitudes competitivas entre los mismos subalternos, podía ser planteada a nuestra propuesta del folklore como cultura de impugnación.

Otro problema está constituido, además, por la existencia de innumerables documentos folklóricos en los cuales la clase subalterna se contrapone a la clase dominante en los términos de una contraposición entre "pobres" y "ricos".

Restringiendo la ejemplificación a una sola región, la Sicilia, basta pensar en los proverbios:

Es más creída la mentira del rico
que la verdad del pobre;

La enfermedad del rico
es como la salud del pobre;

Las pesadumbres del pobre aparecen en agosto
las del rico a la muerte;

Los pobres sufren en lugar de los ricos

Los ricos como quieren
y los pobres como pueden.[7]

Y en un epigrama, se afirma:

El rico come carne y seso
lengua de puerco, hígado y caracú
Y los frutos más preciosos y bellos
que son traídos por los pequeños
Perdices, faisanes y otros pájaros
El buen vino que hace tambalear
y para nosotros los desgraciados y pobres
A veces sí, a veces no, pan y cebolla.[8]

7 *E cchiú criduta la minzogna di lu riccu, / Ca la viritati di lu poviru; / La malatia di lu riccu / E comu la saluti di lu poviru; / Li porri di lu poviru parinu ad Agustu, / chiddi di lu riccu a la morti; / Li poviru patinu pi li ricchi: / Li ricchi comu vonnu / E li poviri comu ponnu.* Giuseppe Pitre, *Proverbi*, voll. I y II, Palermo, Pedone Lauriel, 1880.

8 Lu riccu mancia carni e sciaraveddi / Lingui di porcu, ficati e

Ahora bien, el marxista sabe que la contraposición se produce esencialmente entre las clases y se relaciona con la manera de organizar las relaciones de producción que en la sociedad capitalista es la de la propiedad privada de los medios de producción, por lo cual la contraposición de clases, en ella, es la que se establece entre explotadores y explotados. Respecto a esta postura, que aun desde el punto de vista de una estrategia revolucionaria es la más lúcida, la oposición de ricos y pobres corresponde a una postura moralista sentimental, frente al problema social, que puede conducir como máximo a la protesta individual y utopista, pero nunca al compromiso político de una transformación revolucionaria de la estructura, y, consecuentemente, de todas sus implicaciones superestructurales. Pero desarrollando estas consideraciones hasta sus últimas consecuencias uno podría sentirse inducido a efectuar investigaciones para individualizar los contenidos consabida y explícitamente políticos de la cultura de los dominados, y no encontrando, más que en mínima parte y por categorías limitadas, tales contenidos, se podría ceder a la tentación de liquidar la cultura popular como "reaccionaria", por "conformista" o simplemente protestataria. Tal actitud, a nuestro modo de ver, sería extraordinariamente ingenua y superficial. En efecto, es verdad que, introducir las categorías de "ricos" y "pobres", significa un paso atrás, sobre el plano de la conciencia teórica y política, respecto a las categorías de *explotadores y explotados*, en cuanto mientras las primeras se limitan a la constatación de dos niveles económicos distintos, las segundas se remiten al sistema de reglamentación de las relaciones de producción, a la formación de la plusvalía y a la valoración de tales reglamentaciones, es decir, a la explotación.

miduddi / E li chiu fruttí preziusi e beddi / Chi su purtati pri li pidicuddi / Pirnici, franculini ed autri aucceddi / Lu vinu bonu chi fa li ciacuddi / E pri nuatri affritti e puvireddi / Quannu si, quannu no, pani e cipuddi. Giuseppe La Farina, *Poesía*, en "Lo spettatore zancleo", 1884.

Es necesario, sin embargo, tener en cuenta el hecho de que el reconocimiento del dominio por parte de los dominados es inversamente proporcional a la actuación del dominio mismo. Es decir, conviene tener presente que cuando el dominio se realiza radicalmente, como es el caso, por ejemplo, de la clase subalterna extra-urbana, cuyas producciones culturales han sido mayormente indagadas hasta ahora por la ciencia folklórica, queda anulado cualquier espacio crítico en el cual pueda insertarse la toma de conciencia de la explotación de la que se es objeto. Los dominados, por lo tanto, alcanzan más fácilmente a contraponerse, en ciertas condiciones dadas, en cuanto "pobres" a los "ricos"; mucho más que analizar los procesos económicos en los que se encuentran implicados y que los mantienen, justamente, explotados por quienes les dan trabajo, es decir, por los explotadores. Servirse de las categorías de "ricos" y "pobres" para comprender los diferentes testimonios folklóricos no constituye, por lo tanto, una ingenuidad interpretativa, sino la operación consecuente con las condiciones efectivas de vida, y por consiguiente de producción cultural, de la clase subalterna.

Y así, la consideración de que sólo apoyándose en esta primera contraposición, por lo general, protestataria, de "ricos" y "pobres" puede formarse el reconocimiento de la segunda contraposición, revolucionaria, de explotadores y explotados, no puede, sin embargo, autorizarnos a introducir arbitrariamente estas dos últimas categorías en la interpretación de los *documentos* de la cultura popular, en la cual la contraposición se plantea casi siempre en términos de riqueza y pobreza, de poder y no poder[9].

9 Estos problemas han sido comprendidos perfectamente por Gramsci; es significativo, por ejemplo, el episodio referido por Paolo Robotti. Después de las revueltas de 1917 había sido enviada a Turín la "Brigada Sassari", compuesta por soldados sardos, "para aterrorizar a los obreros". Un grupo de jóvenes marxistas pensó en realizar tareas de propaganda entre los soldados, y en primer lugar deciden "lanzar sobre ellos un pequeño manifiesto para invitarlos a confraternizar con los obreros turineses, a no odiarlos, porque eran sus

Así como resulta mistificante la operación conservadora de las tradiciones populares (operación que alcanzó su punto culminante durante el régimen fascista, pero que aún ahora se lleva a cabo en la cultura burguesa), no menos mistificante sería la operación, igual aunque de signo contrario, de "leer" los documentos folklóricos como si fuesen producto de un lúcido reconocimiento político que, en su mayor parte, no revelan. Otro discurso, en cambio, es aquel que, no obstante considerar el carácter de cultura de impugnación, explícita o implícita, del folklore y sus diversos niveles de impugnación, subraya al mismo tiempo su función narcotizante, de la que nos ocuparemos en un capítulo aparte.

hermanos". Paolo Robotti se acercó a Gramsci, quien le encargó que preparara el manifiesto y luego se lo hiciera ver. Aquel manifiesto —cuenta Robotti— se lo hizo rehacer tres veces. "La primera vez lo encontró demasiado largo y retórico. La segunda vez lo encontró demasiado esquemático... La tercera vez estaba casi bien. La cuarta vez dijo que podía andar. Pero hizo algunas correcciones... Me aconsejó no utilizar la palabra 'hermanos' y mucho menos la palabra 'clase'. Dijo que, para los pobres pastores de la Cerdeña los obreros de Turín eran 'señores' y no 'hermanos'. Para aquellos que habían ido a la escuela, la 'clase' era la clase escolar y no la clase social como nosotros la entendíamos. A los soldados sardos debíamos hablarles de 'ricos' y 'pobres'. En Cerdeña los pobres iban a trabajar como pastores o mineros; en Turín los pobres iban a trabajar como obreros. En Cerdeña y en Turín los ricos y los 'señores' eran los que hacían trabajar a los pastores y los obreros. Era esencial hacer comprender estas cosas a los soldados de la 'Sassari', porque los oficiales les habían dicho que los 'señores' —los obreros de Turín— estaban en huelga y habían hecho barricadas para 'traicionar' a los soldados que combatían en el frente. Nosotros debíamos lograr —con el contacto directo— hacer saber a los soldados que los obreros de Turín habían ido a la huelga porque no conseguían pan, porque querían hacer terminar la guerra y querían la paz. Y la paz la querían también los pastores y los mineros de Cerdeña. El manifiesto fue difundido en las trincheras de la "Sassari". Por un lado estaba escrito en italiano, y por el otro en dialecto sardo. Gramsci lo había traducido. Sin embargo, insistió en que hiciéramos un contacto directo e hiciésemos también reuniones de soldados, utilizando compañeros obreros sardos que trabajaban en las fábricas de Turín. Así lo hicimos y obtuvimos buenos resultados. En una reunión de soldados realizada en una colina, vino Gramsci. Los soldados se sorprendieron al ver un profesor sardo que defendía a los obreros de Turín. Después de la guerra muchos de aquellos soldados volvieron a Turín a trabajar de obreros"; (Paolo Robotti, *La prova*, Bari, Leonardo da Vinci, 1965, pp. 129-130).
También De Martino ha advertido el problema; en efecto, observa que: "si queremos combatir no abstractamente por una cultura popular en el Mediodía debemos unir a sus masas campesinas en el plano cultural en el cual ellas se mueven cotidianamente, y ayudarles a progresar partiendo de aquel plano, dando nuevos contenidos a viejas formas, favoreciendo formas y contenidos tradicionales susceptibles de desarrollo en sentido moderno, y en cada caso hablando un lenguaje adecuado a la situación histórica objetiva. El problema de injertar lo nuevo y lo moderno en la tradición (de otro modo lo moderno se arriesga a ser ineficaz, sin capacidad de persuasión o difusión) es tanto más importante en cuanto, si se lo descuida, puede dar lugar a un grave riesgo. Por cuanto la radio y el cine no tienen, entre las masas campesinas del Mediodía, una eficacia destacable, de todas maneras, por medio de ellos, como por medio de los contactos establecidos en el servicio militar y la migración, la

costumbre sufre un rápido proceso de disolución. De tal manera sucede que a veces a los elementos negativos de la costumbre tradicional se los sustituye por otros peores: me refiero a vagas formas de cosmopolitismo cultural, al americanismo en los gustos y en las tendencias, al divismo, a la pasión deportiva como evasión morbosa, al frenesí por la lotería asociada a las distintas formas del deporte, o por las novelas de folletín, etc., todos elementos que alimentan una vida cultural de carácter muy decadente, sin raíces, sin nación, sin región, y por lo tanto también sin solidez ética ni vigor de lucha y de emancipación"; Ernesto De Martino, *La cultura nel mondo contadino meridionale* , en *Comunicazioni di massa e comunicazioni di classe — Laboratorio di Modena, 5-6 giugno 1965*, "Strumenti di lavoro — Archivi delle comunicazioni di massa e di classe", n. 1, febrero 1966, Milán, Ed. del Gallo, 1966).

LOS NIVELES DE IMPUGNACION DEL FOLKLORE

La propuesta de entender el folklore como cultura de impugnación pretende ser, esencialmente, un filón problemático según el cual trabajar sobre el material folklórico, pero podría prestarse, aun a pesar suyo, a legitimar gruesos equívocos sobre ese material, en la medida en que fuese asumida acríticamente como una etiqueta susceptible de ser añadida *a priori* a cualquier producto cultural o manifestación de la clase subalterna.

Es necesario, por consiguiente, diferenciar los distintos niveles de impugnación de los productos folklóricos.

Hemos definido como impugnadora *una forma cualquiera de contraposición de documentos, de textos, de testimonios, con una intención antagónica, tanto explícita como implícita.*

Ahora bien, esos niveles pueden ser indicados esquemáticamente de la siguiente manera:

1) De impugnación inmediata con rebelión, explícita o implícita, frente al *statu quo;*

2) De impugnación inmediata con aceptación, explícita o implícita, del *statu quo;*

3) De impugnación implícita (o por posición);

4) De aceptación de la cultura hegemónica (este nivel es, en todo caso, "espía" del dominio de clase; pero en él no existen elementos de impugnación, sino que se revela principalmente la función conservadora del folklore).

En este último nivel pueden distinguirse tres categorías:

a) Productos de la cultura hegemónica *compartidos* con la cultura popular;

b) Productos de la cultura hegemónica que han *pasado paulatinamente* a la cultura popular;

c) Productos de la cultura hegemónica *elaborados* por ella para la cultura subalterna e *impuestos* a ésta.

Asumiendo luego como criterio de diferenciación la génesis de la *diversidad*, de la que hablaremos más adelante, *todos* los productos folklóricos, a cualquier nivel que pertenezcan, pueden ser distribuidos según dos grandes categorías:

1) Productos de una cultura que *se ha vuelto diferente*;

2) Productos de una cultura que *ha nacido diferente.*

Para indicar en concreto la diferencia entre estos varios niveles, recurriremos a una ejemplificación, que deberá ser necesariamente sintética y limitada, en gran medida, a la literatura oral.

Sin embargo, antes de pasar a esa ejemplificación, consideramos indispensable adelantar algunas consideraciones en torno a la *diversidad* de los hechos folklóricos. Esa diversidad no debe ser interpretada como si fuese una característica ontológica de los hechos folklóricos ahistóricamente coesencial a ellos. No se puede sostener que la producción cultural (literaria, ergológica, comportamental) folklórica haya sido siempre "diversa", porque para algunas épocas históricas, que no constituyen un punto de referencia claramente individualizado en sus modalidades concretas como para determinar la diversidad cultural, hablar de *diverso* es simplemente un sinsentido y, de cualquier manera, no puede ser útil para encaminar ninguna

investigación. De una era antigua como el paleolítico inferior, no tenemos ningún testimonio arqueológico que pueda inducirnos a creer que existían objetos diferenciados según la población. Igualmente —y se trata sólo de algunos ejemplos— durante el paleolítico medio no se advierten diferencias relevantes entre las sepulturas. Y, todavía, en la época final del paleolítico, llamada convencionalmente superior, los testimonios de orden mágico-artístico, como las grutas con grabados y pinturas, por ejemplo las de la faja franco-cantábrica, pertenecen a una comunidad presumiblemente homogénea en la que *aquel lenguaje* es comprensible para todos y no sólo para una *élite*. Y ello es recabable en el hecho de que, si tenemos testimonios pictóricos de aquel período como los de las grutas de Altamira y Lascaux, no se tienen, en la misma área, producciones con características *diferentes*.

Con el descubrimiento de los metales se perfila, en cambio, una distinción de los objetos, que con el paso del tiempo se hace cada vez más minuciosa. Y luego, también en los casos de coexistencia de culturas profundamente diferentes, por ejemplo las campesinas y las pastoriles a lo largo de la franja apenínica durante la edad del bronce, las manifestaciones culturales habrán sido sustancialmente similares, en cuanto la vida que se llevaba era similar; las modalidades particulares, obviamente, habrán podido ser diferentes, pero no mellaban en todo caso la homogeneidad cultural de fondo, debida a una sustancial homogeneidad económica. Pero en el proceso de asimilación de la civilización agrícola por parte de los pastores apenínicos, se encuentra ya una forma de estratificación social. En efecto, un paleontólogo italiano, Salvatore Puglisi, plantea así el problema de la supremacía social en la civilización apenínica, ese conjunto de culturas pastoriles existentes en Italia a lo largo de la franja apenínica durante la edad del bronce: "El problema de una posible estratificación social entre elementos agrícolas y pastoriles en el

seno de la civilización apenínica debe ser tomado en consideración. La arqueología prehistórica no dispone de la oportunidad de la observación directa de la que se beneficia la etnología. Pero la consideración del fenómeno cultural como manifestación global, carente de articulaciones sociológicas, aparece por sí misma como anti-histórica. Las estructuras de las comunidades apenínicas, de base pastoril, es presumible que hayan depositado el ejercicio de la supremacía social en aquellos grupos o familias que practicaban la economía tradicional aun cuando en algunos asentamientos estables se practicó la actividad agrícola colateral.

En el campo etnológico, un ejemplo de sociedad que manifiesta su fundamento pastoril como supremacía social respecto al estrato agrícola es el de los Bakitara[1]. Su forma de mutualidad económica, no obstante estratificada socialmente, es la más simple de una escala de organizaciones cada vez más complejas que Thurnwald ha querido atribuir al desarrollo desde el sistema pastoril hasta la constitución de los poderes 'aristocráticos' "[2].

El principio del dominio de una casta, un grupo o una clase sobre otra casta, grupo o clase se verifica, en el mundo antiguo, en coincidencia con el surgimiento de las ciudades y con la consecuente necesidad de una producción agrícola destinada a grupos diferentes. Escribe Gordon Childe, en un intento de síntesis de la historia de la humanidad, periodizada según las más importantes revoluciones económicas verificadas en ella: "Esta tercera fase se inició en los valles aluvionales del Nilo, del Tigris y del Eufrates y del Indo aproximadamente cinco mil años atrás, con la transformación en ciudad de algunos villorios situados sobre las riberas de los ríos. La sociedad persuadió u obligó a los agricultores a producir un excedente de víveres sobre su presupuesto doméstico y acumulando este excedente lo utilizó para mantener una nueva población urbana de especialistas: artesanos, mercaderes, sacerdotes, funcionarios y escribas. La escritura fue, como será demostrado, un subproducto necesario de esta revolución urbana que introduce la civilización e inicia la documentación histórica"[3].

Ese proceso, que el autor, en base a una serie de argumentaciones de orden histórico-cultural apoyadas en una sólida documentación arqueológica, hace surgir de la revolución urbana en la Mesopotamia, se acentúa en las épocas subsiguientes y continúa hasta nuestros días.

"a) Los primeros dos mil años de civilización coinciden con lo que los arqueólogos nos describen como Edad del Bronce, porque cobre y bronce eran los únicos metales utilizados para herramientas y armas. Ambos son tan costosos que normalmente están disponibles sólo para los dioses, los reyes, los jefes y funcionarios de los templos y del Estado. El excedente social, obtenido primero de la agricultura de subsistencia mediante la irrigación, estaba concentrado en las manos de un círculo relativamente restringido de sacerdotes y funcionarios, cuyo consumo limitado limitaba también el desarrollo de la población urbana industrial y comercial.

b) El primer período de la Edad del Hierro, comenzado con la divulgación de un método económico para producir hierro trabajado hacia el 1200 a.C. aproximadamente, significó la difusión del aparejo metálico. Al mismo tiempo en el Cercano Oriente, la invención de una escritura alfabética difundió la escritura que hasta aquel momento había sido un misterio limitado a una pequeña clase de escribas instruidos, mientras que después del 700 a.C. una pequeña modificación en la moneda acuñada facilitó las transacciones al menudeo. En la economía clásica o greco-

1 G. Roscoe, *The Bakitara*, Cambridge, 1923.
2 Salvatore M. Puglisi, *La civiltà appenninica — Origine delle comunità pastorali in Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 74-75.
3 V. Gordon Childe, *Il progresso nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1963, p. 28. (Hay trad. española: *El progreso en el mundo antiguo*, UNAM, México, 1963).

romana, que usa estas innovaciones populares combinadas con el medio de transporte al mercado constituido por el Mediterráneo, el excedente, extraído ahora en parte de la agricultura especializada, resulta más ampliamente distribuido entre una clase media superior de mercaderes, financistas y agricultores capitalistas. Ello permitió un notable incremento demográfico, al menos en la cuenca mediterránea, que fue sin embargo frenado en definitiva por el relativo empobrecimiento y la esclavización de hecho de los productores directos y artesanos.

c) El feudalismo, en Europa, fijó al suelo al cultivador bárbaro, hasta aquel momento seminómade, aumentando la productividad de la zona boscosa templada, pero lo emancipó de la esclavitud de tipo romano; mientras, el sistema corporativo aseguraba tanto al artesano como al mercader no sólo libertad sino una posición económica sin precedentes. Así ocurre que el comercio y la industria superpuestos a una agricultura más intensiva y estable y que ahora utilizaba la fuerza del agua, promovieron en Europa un incremento demográfico sin parangón.

d) En fin, el descubrimiento del Nuevo Mundo y de las vías marítimas a la India y al Extremo Oriente abrió para la Europa atlántica un mercado mundial. A cambio de los bienes populares producidos en masa las sociedades de la costa atlántica estuvieron en condiciones de apropiarse de las reservas alimentarias de todo el mundo, de por sí acrecentadas por una economía rural cada vez más científica. El notorio salto de la curva demográfica en Inglaterra entre 1750 y 1800 no sólo testimonia el éxito biológico de la nueva economía burguesa capitalista, sino que justifica también la aplicación del término 'revolución industrial' a sus primeras fases"[4].

En Italia, a diferencia del mundo oriental, durante la edad protohistórica no se han manifestado las grandes civilizaciones que han comprometido a las

4 E. V. Gordon Childe, *op. cit.*, pp. 28-29.

masas en sistemas agrícolas organizados y en agrupamientos urbanos de gran extensión. La vida de la península, hasta la época de las inmigraciones griegas, era de carácter esencialmente agrícola, sin un predominio en gran escala de grupos hegemónicos. Con la fundación de las colonias griegas se tienen las primeras aglomeraciones con características urbanas bien delineadas que se difundirán luego en el resto del país con el progresivo afirmarse de la política romana, bajo la república primero, y, sobre todo después, durante el imperio. En dicho período, junto a la producción "culta" existe otra, diferente, elaborada por las clases subprivilegiadas o para ellas. Además de la refinada vasijería elaborada por los artistas griegos se tienen míseros guijarros de terracota; con el arte griego del siglo VI coexisten documentos "rústicos", como el guerrero de Capestrano y otras esculturas que se encuentran en el Museo Arqueológico de Chieti; con los templos de mármol del Foro Romano coexisten los santuarios latinos de campaña, en los cuales los fieles ofrecen *ex-voto* técnicamente poco elaborados, como los que se descubrieron, por ejemplo, en un santuario de Carsoli, en la provincia de Aquila[5].

Para los testimonios relativos a la demarcación de la *diversidad* conviene tener presente, sin embargo, que toda nuestra exposición presenta un límite preciso, dado por el hecho de que disponemos de pocos o ningún documento de la vida popular de algunas épocas, mientras, para las mismas épocas, abundan los documentos sobre la vida "privilegiada". Ello es relacionable con el hecho de que la selección historiográfica, en el fondo, ha sido realizada siempre con criterios deducidos de la cultura hegemónica, y sólo en la época contemporánea asistimos a la aparición de un interés preciso por la documentación en torno a las

5 Los ex-voto han sido descubiertos en un santuario itálico en las cercanías de Carsoli (provincia de L'Aquila) en una campaña de excavaciones dirigida por Castagnoli y Cederna y están expuestos actualmente en el Museo Arqueológico de Chieti.

clases subalternas, no vistas ya sobre el fondo de una historia reconstruida a través de sus líneas hegemónicas.

Si nuestras consideraciones son fundadas, nos encontramos, en este punto, frente a una encrucijada: o se renuncia definitivamente a hablar de una cultura que ha *nacido diferente* —pero haciendo esto se abandona demasiado fácilmente, quizás, un instrumento que puede revelarse útil en el análisis de los hechos demológicos— o se camina en otra dirección.

Es decir, es necesario establecer rigurosamente el término a partir del cual es legítimo hablar de *esa diversidad dada* y la fijación de ese término *a quo* no puede estar dictada por consideraciones extrañas a la naturaleza misma del folklore, sino que debe surgir del material demológico mismo.

Tal problema no puede ser resuelto, al menos en la perspectiva asumida por nosotros, más que en el ámbito del análisis marxista de la sociedad. Ante todo, ya con el concepto mismo de *alteridad* —tan frecuentemente utilizado para indicar la diversidad folklórica— queda planteado el problema de la dialéctica, por el cual, a menos que diciendo *otro* no se pretende subrayar simplemente una diversidad genérica (pero, en este sentido tan obvio, cada cosa es *otra* respecto a todas las demás), el problema de la alteridad se precisa como problema de la diferencia específica del producto cultural dado respecto a otro cualquiera planteado como término de referencia. O sea, es necesario contextualizar rigurosamente la *alteridad*, que de otro modo correría el riesgo de constituir una etiqueta y no un instrumento de análisis.

La *diversidad* del folklore, conectada, como ha sido muchas veces señalado en el curso de este volumen, con la división de la sociedad en clases, ha existido en toda sociedad diferenciada en castas o clases dominantes y dominadas. En la famosa formulación marx-engelsiana, "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases".

"Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna".

"En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales".[6]

En ese discurso no hay ninguna observación acerca de la *prehistoria social* y ello porque, como admitirá el mismo Engels en una glosa de 1888, "En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida".

"Posteriormente, Haxthausen ha descubierto en Rusia la propiedad comunal de la tierra; Maurer ha demostrado que ésta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribus germanas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la *tribu*. Con la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas".[7]

---

6 Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1969, pp. 34-35.

7 Se trata de una nota de Engels a la edición inglesa de 1888 del Manifiesto. Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido comunista*, cit., p. 35.

Por consiguiente, aparte de las excepciones protohistóricas, algunas de las cuales hemos citado como ejemplo, en rigor, podremos hablar de productos folklóricos, como *diferenciados*, en cualquier sociedad post-agrícola. Pero ya hemos subrayado la exigencia de la contextualización de la *diversidad* folklórica, por lo cual consideramos que cualquier investigación contemporánea que tenga como objeto las tradiciones populares occidentales, de la América centro meridional y de todos los otros países de estructura social clasista no puede prescindir de la consideración de que su objeto de estudio es el conjunto de los productos culturales que existen en una sociedad capitalista. Ahora bien, es notorio que, desde el punto de vista marxista, se distingue la propiedad privada individual fundada sobre el trabajo personal de la propiedad privada capitalista, que es la negación de la primera. Sólo la propiedad privada capitalista está esencialmente conectada con el modo de producción y acumulación capitalista. En efecto, "El régimen del capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo"[8].

En consecuencia, "Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la era capitalista sólo data, en realidad, del siglo XVI. Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido".

"En la historia de la acumulación originaria hacen época todas las transformaciones que sirven de punto de apoyo a la naciente clase capitalista, y sobre todo los momentos en que grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de producción para ser lanzadas al mercado de trabajo como proletarios libres, y privados de todo medio de vida. Sirve de base a todo este proceso la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino".[9] Puesto que la historia de dicho proceso tiene, como señala Marx, "una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas", él toma como ejemplo a Inglaterra, en la que dicha historia "reviste su forma clásica".

"La clase de los obreros asalariados, que surgió en la segunda mitad del siglo XIV, sólo representaba por aquel entonces y durante el siglo siguiente una parte muy pequeña de la población, que tenía bien cubierta la espalda por el régimen de los campesinos independientes, de una parte, y de otra por la organización gremial de las ciudades. *Tanto en la ciudad como en el campo, había una cierta afinidad social entre patrones y obreros. La supeditación del trabajo al capital era* puramente *formal* [subrayado nuestro, L.S.], es decir, el régimen de producción no presentaba aún un carácter específicamente capitalista. El capital variable predominaba considerablemente sobre el capital constante. Por eso, la demanda de trabajo asalariado crecía rápidamente con cada acumulación de capital, seguida lentamente por la oferta. Por aquel entonces, todavía se invertía *en el fondo de consumo del obrero* una gran parte del producto nacional, que más tarde habría de convertirse *en fondo de acumulación de capital*".[10]

Ahora bien, se entiende que el término *a quo*, con el objeto de fijar su *diversidad*, se replantea para cada producto folklórico según sus modalidades específicas. Pero, aparte de la exigencia de cuidadosas investigaciones para determinar en cada caso la *diversidad* del producto folklórico examinado, debiendo

8 Carlos Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, t. I, p. 608.

9 Id., *El Capital*, cit., t. I, p. 609.

10 Id., *El Capital*, cit., t. I, p. 628.

asumir globalmente un término *a quo* para los productos folklóricos de una sociedad capitalista —es decir, aquellos que son *diferentes* sólo con respecto a la cultura de la era capitalista—, éste no puede estar representado más que por los siglos XIV-XVI, es decir, el período indicado en El Capital como comienzo de esa era. (No entran en esta exposición, obviamente, los numerosísimos productos folklóricos que persisten en la sociedad capitalista pero son anteriores a ella).

Naturalmente, también antes de esos siglos la sociedad estaba diferenciada en clases, pero, como Marx lo ha señalado para Inglaterra, antes de la instauración del régimen capitalista "tanto en el campo como en el ciudad, había una cierta afinidad social entre patrones y obreros". Se entiende que los individuos que pertenecen a las diferentes clases llevan formas de existencia notablemente diferentes, pero el hecho de que hubiera entre ellos "una cierta afinidad social" aumentaba las posibilidades de que algunos comportamientos o expresiones o creencias, o, en general, otros productos culturales, fuesen comunes a todas las clases. Estas, no obstante estar nítidamente diferenciadas entre sí por la economía y por el modo de vida y de sentir, tenían, por lo tanto, algunos puntos en común, y participaban igualmente de algunas producciones culturales.

Desde este punto de vista, por consiguiente, esos comportamientos y esos productos en general, ahora característicos sólo de la clase subalterna, son *diferentes* en cuanto *se han vuelto diferentes*, mientras que antes eran comunes. Parecería por ello que fuera imposible hablar de un origen *diferenciado* también por estas últimas razones, además de por las razones señaladas con anterioridad. Pero, profundizando el examen, nos damos cuenta de que las producciones culturales no se encuentran fijadas de una vez para siempre, por lo cual este patrimonio cultural colectivo popular, que *se ha vuelto diferente*, mientras que antes no lo era, se trasmite inmutable de generación

en generación. Ese patrimonio, en cambio, como toda cultura o subcultura, puede crear nueva cultura, y entonces deviene legítimo el uso del concepto de *origen diferenciado*, connotando con dicho concepto lo que ha nacido, a nivel de la cultura subalterna, como producto exclusivo de la clase dominada. No constituye una objeción válida el observar que esto *nuevo* podría desarrollarse a partir de una cultura precedente que es, sí, patrimonio de la clase subalterna pero no exclusivo de ella, al menos para una época anterior, en cuanto no es sostenible que la clase hegemónica y la clase dominada tengan un mismo ritmo de desarrollo cultural, ya que la primera experimenta los cambios culturales a un ritmo más rápido que la segunda. Entonces, aunque el punto de partida es común a las dos clases, algunas formas culturales son abandonadas más rápidamente por la clase dominante y permanecen ahora exclusivamente en el ámbito de la clase dominada. Y tendremos así la categoría de lo que *se ha vuelto diferente*. Eso que *se ha vuelto diferente*, luego, operando *sólo* a nivel de la cultura subalterna, produce una nueva cultura, exclusiva, desde su origen mismo, de la clase subalterna, y pasamos con esto a la segunda categoría, la de aquello que *ha nacido diferente*, de la que hemos hablado más arriba.

Existe, en fin, una pequeña parte de la cultura popular que no es exclusiva de la clase subalterna, compartida por ésta y por la clase dominante: el plano muy general del folklore que hemos definido en otra parte como *común* (mientras que lo que *se ha vuelto diferente* se identifica con el plano llamado *excomún*, y lo que *ha nacido diferente*, con el plano denominado *autónomo*[11]).

Procederemos ahora a una ejemplificación sintética de los varios niveles folklóricos de los que hemos hablado al comienzo del capítulo.

---

11 V. nuestro *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, cit.

1. Impugnación inmediata con rebelión

Para el primer nivel recurriremos, ante todo, a algunos cantos populares:

¡Arsi! Todos los caballeros
Los caballeros ¡arsi! todos
Quien nos escolta, nos engaña,
quien nos engaña, nos escolta.[12]

Mira, patrón que encontramos este año,
Quieres que trabajemos mucho, nos mandas como a esclavos
El pan nos lo das blasfemando,
Quieres el trabajo a la carrera
Y si por casualidad llegamos al año próximo,
Te mandaremos con los diablos al infierno!

Bella patrona que encontramos este año!
Mucho comes y poco come este ángel
Vamos a casa y busquemos al patrón
Para beber en el cántaro.

Malvado patrón que encontramos
Poco el comer y nada el vino
Toma esta hoz y vamos
—¿Cómo que te marchas?
Termíname este otro poco
Que luego vamos a casa y bebemos.[13]

En tales cantos se expresa una exhortación a la rebelión contra las injusticias de las que se es víctima, y en algunos casos esa exhortación es atribuida al mismo Dios, es decir, a quien se considera principio de justicia. Hacer emanar de Dios una propuesta semejante tiene, así, la consecuencia de sacralizarla, hacerla particularmente importante, tanto, como para que deba ser seguida; por otro lado, asumir la esfera religiosa en contraposición a una injusticia verificada de hecho en las relaciones sociales es, ya de por sí un elemento de impugnación cultural. Es el caso, por ejemplo, de un canto popular siciliano, en el que se imagina que un siervo se vuelve al Crucificado pidiéndole que destruya "la mala raza de los patrones". El Cristo, refiriéndose a su amarga experiencia, invita al siervo a usar sus propios brazos, porque quien quiere justicia se la hace por su cuenta, sin esperar que otros la hagan en su lugar.

Un siervo hace algún tiempo, de esta plaza,
Así rogaba a un Cristo, y le decía:
—Señor, mi patrón me maltrata,
Me trata como un perro de la calle;
Todo me lo arrebata con su manaza,
Dice que ni siquiera la vida es mía;
Si yo me lamento, todavía peor es su amenaza,
Con hierros me castiga en la prisión;
Por eso yo te ruego, esta mala raza
Destrúyela tú, Cristo, por mí.[14]

Respuesta del Crucificado:

---

12 *Arsi tutti i cavalieri! / Cavalieri arsi tutti. / Cu' ni scorcia, cu' ni futti / Cu' ni futti cu' ni scorcia. (Sicilia).* Antonino Uccello, *Risorgimento e societa nei canti popolari siciliani*, Firenze, Parenti, 1961.

13 *Guarda, patruni chi trovammu 'st'annu, / Voli fatica assai, malu guvernu / Lu pani 'ndi lu duna jestimandu, / E la fatica la voli a ffujendu, / E si ppe' sorta nci' 'mbatti 'natr'annu, / Lu mandu cu diántani a lu 'mpernu! / (Calabria)*
Bella patruna chi truvavi aguannu! / Assaí mangiai e puacu mangi cuagno. / Iamu a casa e truvamu lu patruni, / Ca a la vumbulilla mu vivimu. / (Calabria)
Malu patruni chi truvannu aji / Puocu lu mangiari e vinu nenti / Pigghiativi 'sta fauci e jamuncindi / —Com' é ca vi ndi jati? / Furnitimilla 'st'atra puacu / Cà puo jamu e la casa a vivimu. / (Calabria). Raffaele Lombardi Satriani, *Canti popolari calabresi*, vol. III, Napoli, De Simone, 1932.

14 *Un servu tempu fa, di chista piazza, / Cussi prijava a un Cristu, e cci dicia: / —Signuri, 'u me' patruni mi strapazza, / Mi tratta comu un cani di la via; / Tuttu mi pigghia ccu la so' manazza, / La vita dici chi mancu hedi mia; / Si jò mi lagnu, cchiù pejiu amminazza, / Ccu ferri mi castìa a prigiunìa; / Undi jò vi preju, chista mala razza / Distruggitila vui, Cristu, pi' mia.* Antonino Uccello, *op. cit.*

Y tú, ¿acaso tienes paralizados los brazos?
¿O es que los tienes clavados como yo?
Quien quiere la justicia se la hace,
No esperes que otros la hagan por ti.
Si eres hombre, y no eres cabeza loca,
Sigue este consejo mío:
Yo no estaría sobre esta enorme cruz,
Si hubiese hecho cuanto te digo.[15]

Esta respuesta del Crucificado, publicada por Lionardo Vigo en 1857, provocó el secuestro de todos los ejemplares de la obra, que pudo ser difundida sólo después de la sustitución de la respuesta incriminada del crucificado por otra, mucho más blanda, y que exhortaba a la resignación. En ella, el sentido queda completamente subvertido; la exhortación a la rebelión y a la actividad ha sido sustituida por la ideología del perdón, instrumentalizada con la finalidad de amordazar todo ímpetu de lucha y de garantizar a los dominadores el ejercicio incontrastable y seguro de su dominio, oprimiendo a aquellos a quienes les ha sido propuesto reaccionar a las ofensas con besos y abrazos. He aquí la respuesta sustitutiva del Crucificado:

¿Y tú ya te olvidaste, oh cabeza loca,
lo que está escrito en mis leyes?
Siempre en guerra estará la raza humana
Si con ofensa la ofensa castigas;
A quien te ofende, bésalo y abrázalo,
Y disfrutarás el paraíso conmigo:
Me clavaron sobre esta gran cruz los hebreos,
Y hubiera podido remover cielo y tierra.[16]

15 *E tu forsi chi hai ciunchi li vrazza, / O pure l'hai 'nchiuvati comu a mia? / Cui voli la giustizia si la fazza, / Né speri ch'autru la fazza pri tia. / Si tui si' omu e non si' testa pazza, / Metti a prufittu 'sta sintenza mia: / Iò non sarìa supra 'sta cruciazza, / Si avissi fattu quantu dicu a tia.* Antonino Uccello, *op. cit.*

16 *E tu chi ti scurdasti, o testa pazza, / Chiddu ch'è scrittu .Ntra la liggi mia? / Sempri in guerra sara l'umana razza / Si ccu l'offisi l'offisi*

Estos cantos son suficientemente indicativos del reconocimiento de una nítida contraposición entre "señores" y "villanos", entre "débiles" y "poderosos", entre "ricos" y "pobres": en todos ellos hay una notable carga de impugnación respecto a la cultura dominante —y particularmente respecto a sus temas ideológicos, como los de la fraternidad y la igualdad— y a los dominadores mismos. No hay una conciencia política en el sentido de una lúcida conciencia de clase; se trata casi siempre de una conciencia prepolítica, que conduce a la convicción de la injusticia de la situación que se vive y al deseo de testimoniarla, de lamentarse de ella, de cambiarla. Que los cantos, por ejemplo, asumen la función de expresar "el lamento" de los oprimidos queda testimoniado, entre otros, en un canto popular calabrés en el que se enfatiza que estaría equivocado quien dedujera, del simple hecho del "canto", la felicidad del que canta, porque en realidad el canto es, larvadamente o no, el momento del lamento.

Las gentes que me escuchan cantar:
Este, feliz, está contento
Y es que Dios quiere ayudarlo.
Yo, cuando canto, me lamento
Yo cuando hablo y converso con la gente
Llamo a la muerte en voz alta,
Me llaman feliz y son infeliz...[17]

El elemento de contraposición que hemos encontrado en los cantos, vuelve a encontrarse en otros documentos de orden literario, sobre todo en los

castija; / A cui ti offenni, lu vasa e l'abbrazza, / E in Paradisu sidirai ccu mia: / M'inchiuvaru, l'ebrei 'ntra 'sta cruciazza, / E celu e terra disfari putia. Antonino Uccello, *op. cit.*

17 *Li genti chi mi sentunu cantari; / Quissu, viatu a iddu, sta cuntentu, / Mo tantu Diu lu vodi a ajuta. / Ju quannu cantu, tannu mi lamentu / Ju quannu parlu e dicu cu la gente / La morte mi la chiamu ad auta vuci, / Mi chiamanu filici e su' 'nfelici... (Calabria).* Raffaele Lombardi Satriani, *Canti popolari calabresi*, vol. III, cit.

proverbios, en cuanto el proverbio es la parte del patrimonio mental colectivo establecido que posee una mayor carga de valores.

De ellos surge la visión dicotómica presente en la cultura popular: de un lado, están los ricos; para ellos todo es lícito, sus errores son tapados por el dinero, ellos detentan el poder y están en las mejores condiciones para adquirir cada vez más riquezas.

Del otro lado están, irremediablemente, los pobres: a ellos todo les va mal, el mismo bien se les transforma en mal, son ellos quienes pagan siempre las consecuencias de cualquier cambio, son las víctimas predestinadas, disponibles para cualquier abuso.

La dignidad del hombre, la racionalidad, son puras expresiones ideológicas: la realidad atestigua que las relaciones sociales llevan el ritmo que les impone la fuerza, que no tiene en cuenta a la razón. Sólo abstractamente somos todos iguales en cuanto hombres; en realidad, el ser pobre coloca a uno en una condición tal que es como si no se existiera, y antes que ésta sería preferible cualquier otra condición.

Las expresiones que anteceden están todas sostenidas en proverbios, que protestan decididamente contra la inhumanidad de semejante condición, por la cual, como enfatizan los proverbios calabreses, *L'aviri ti fa sapiri - La povertà ti fa'nciotiri*[18] y, con mayor generalidad, *cu' non ha non e*[19].

He aquí, en efecto, lo que dicen algunos proverbios de diferentes regiones italianas:

Al pobre desgraciado
hasta el bien se le vuelve mal;

Quien tiene disfruta, y quien no tiene se rasca;

La fuerza se caga en la razón;

18 El tener te hace saber — la pobreza te hace embrutecer. Raffaele Lombardi Satriani, *Proverbi in uso in San Constantino di Briatico*, Messina, Peloritana, 1969.

19 Quien no tiene no es. Raffaele Lombardi Striani, *ibidem.*

Contra los cañones no valen razones;

No se escuchan campanitas, cuando suenan las campanas;

Los que están cansados son siempre los que van en el aire.[20]

Perdonar es de cristianos,
Pero olvidar es de bestia;

Contra la fuerza no hay nada que hacer, ni que decir;

Es mejor ser un patrón flaco que un trabajador gordo;

Contra los villanos la policía poco vale.[21]

Más se tiene
Más se querría tener.[22]

Es mejor oler a puerco que a pobre.

La hora de la comida para los ricos es cuando tienen hambre;
Para los pobres, cuando tienen qué comer.

Los errores de los médicos los cubre la tierra,
Los de los ricos el dinero.

20 *Al pover desgraziê / Ance el ben ghe torna in mâ. / Chi ghe n'ha ne god, e chi ne ghe n'ha se gratta. / La forza le s'incaga de la resu. / Contra i canù no vol la resù. / No se senti i campanèi, quand che sona i campanu. / I strazz in semper quèi che ven in aria. (Lombardía)* Bonifacio Samarani, *Proverbi Lombardi*, Milano, Brigola, 1870.

21 *Perdenè l'e de cristian. / Me desmentege l'è de bestia. / Contre le forze n gh'è nè fà, nè dì. / L'é mei vess on magher patron che on grass lavorant. / Cont i vilan la polizia la var pocch. (Milán).* Eugenio Restelli, *I proverbi milanesi raccolti ordinati e spiegati coll' aggiunta delle frasi e dei modi proverbiali più in usu nel dialetto milanese*, Milano, Brigola, 1885; Caterina Santoro, *Proverbi Milanesi*, Milano, Martello 1966.

22 *Pi se ghe n'à, / Pi se voria averghene. (Veneto).* Angelo Dalmedico, *Proverbi veneziani raccolti da A. D. e raffrontati con cueli di Salomone e co' francesi*, Venezia, Antonelli, 1857.

Un rico solo empobrece a muchos.

Quien orina contra el viento,
se empapa la camisa.

(Toscana)[2 3]

Quien tiene es;
Quien no tiene no es;
Pobres nos hizo Dios,
Cornudos el Papa Pio,
Mendigo soy yo;

A quien no tiene
Ninguno le da;

Guardátelo bien, guardátelo todo,
Qué desagradable es el hombre sin dinero

La ropa hace la ropa;

Hasta cuanto tenemos somos recibidos
Cuando no tenemos más somos despedidos;

Contra la fuerza no vale la razón;

Sobre el caballo flaco van todos los tábanos;

A quien trabaja una camisa;
A quien no trabaja dos;

Todos los perros mean en esta pared.[2 4]

Quien más tiene
Más querría;

23 Fortunato Bellonzi, *Proverbi toscani*, Milano, Martello, 1968.

24 *Chi ccià è; / Chi nun ccià nun è. / Povero ce fu Ddio, / Cornuto Papa Pio, / Poverello ce so' io. / A cchi nun ccià / Guisuno je ne dà. / Guardatelo bene, guardatelo tutto, / L'omo senza quattrini quant' è brutto. / Robba fa robba. / Fino che cciavemu semo versuti / Quannu nun ciavemo piu semo cacciati. / Contro la forza raggione nun vale. / Addoso ar cavallo secco ce vanno tutti li tafani / A chi llavora 'na camicia; / Acchi nun lavora due (Tutti li cani pisceno a 'sto muro).* Lazio. Giggi Zarazzo, *Proverbi romaneschi modi proverbiali e modi di dire*, al cuidado de Giovanni Orioli, Roma, Staderini, 1960.

Al caballo flaco
Dios le manda moscas;

Los pobres y los enfermos están fuera de la parentela;

Al oro no lo puede la herrumbre;

La bolsa vacía no sirve para nada;

El rey del mundo es el dinero;

Como te ven, te tratan.[2 5]

Así lo quiere Dios:
Tú comes y yo miro;

A los pobres pobreza,
A los ricos riqueza;

Al rico riquezas
Al pobre escasez;

Al débil, el fuerte a menudo lo hace culpable [le echa las culpas]

Otros comen perdices y faisanes,
Y yo, infeliz de mí, cardos de la sierra;

Cuando la fuerza y la razón se confrontan
vence la fuerza y la razón no basta;

Cornadas y bastonazos
quien los tiene los lleva consigo;

Quien cava bebe agua
Quien engaña, bebe de la bota;

La desgracia del pobre no llega nunca a su fin;

25 *Cu' cchiù havi / cchiù vorria. / A cavaru magru / Ddeu 'nci manda muschi. / I poveri e i malati su' nesciuti di parentadu. / All'oru no' lu poti la ruggia. / Saccu vacanti non staci all'arditta. / Lu rre de lu mundu è lu dinaru. / Comu ti vidinu ti trattanu. (Calabria).* Raffaele Lombardi Satriani, *Proverbi en uso in San Constantino di Briatico*, cit.

La horca no ha sido hecha para el rico,
Ha sido hecha para la cabeza del campesino. [*villano*][26]

2. Impugnación inmediata con aceptación

En los documentos relativos al segundo nivel indicado —o sea el de impugnación inmediata con aceptación, implícita o explícita, del *statu quo*— la responsabilidad de la diferenciación en ricos y pobres se hace recaer a menudo en Dios, con la inevitable consecuencia de hacer considerar imposible de eliminar —en cuanto estabilizada en una dimensión ahistórica— esa división que, obviamente, es un producto histórico concreto.

Entre los trabajos sociológicos que han dado su lugar a la cultura popular, debe destacarse el de Stanislaw Ossowski sobre la noción de clase, que se refiere también al material folklórico. Por ejemplo, "Si consideramos el folklore nos damos cuenta fácilmente que la concepción más popular, o por lo menos la más importante socialmente, acerca de la estratificación social, es la concepción dicotómica: la división de la sociedad en dos grupos fundamentales, a saber, el grupo de los que están arriba, y el grupo de los que están abajo. La concepción más importante, como idea-fuerza, por su función en los movimientos sociales"[27].

26 *Accussi voli Diu: / Tu manci e iu taliu. / A li poviri povertà, / A li ricchi ricchizza. / A lu debuli lu forti spissu fa tortu. / Autru mancia pirnici e faciani, / Ed iu, l'amaru, carduna di serra. / Quannu la forza e la raggiuni cuntrasta, / Vinci la forza e raggiuni'un basta. / Corna e vastunati / Cui l'havi si li porta. / Cui zappa, vivi acqua; / Cui futti, vivi a la vutti. / Disgrazia di li poviri nun veni mai a fini. / La forca nun è fatta pri li lu riccu, / Ma pri la testa è fatta di viddanu. (Sicilia).* Giussepe Pitré, *Proverbi*, 4 vol., Palermo, Pedone Lauriel, 1880.

27 Stanislaw Ossowski, *Estructuras de clase y conciencia social*, Ed. Península, Madrid, 1970.

Para sostener esto, Ossowski registra —retomándola de Oscar Kolberg— una leyenda cracoviana:

> El ángel le encomendó a Caín que trabajara toda la vida no sólo para sus propios hijos, sino también para los de Abel, a los cuales les permitió vivir en el mundo sin hacer nada y pasándola bien. Ahora, de Abel descienden los reyes y los señores, de Caín los campesinos sujetos a la *corvée*, que trabajan para los señores... He aquí lo que ha hecho de bueno Caín: ha implantado la *corvée*, y ahora los pobres deben trabajar para los ricos[28].

Es significativo que el folklore siciliano tenga una leyenda análoga, aun cuando los personajes sean diferentes.

> En los tiempos del padre Adán, el Señor andaba por el mundo. Una mañana pasa por la casa de Adán. Adán y Eva habían tenido 24 hijos; y pareciéndoles mal, delante del Señor, haber tenido tantos hijos en poco tiempo, ¿qué hicieron? Doce de estos hijos los escondieron bajo un gran caldero y los otros doce los mantuvieron a su lado. Llega el Señor: —Adán, dime, ¿cuántos hijos tienes? —Señor, doce. —¿Sólo doce? —Doce. —Yo, dice el Señor, los bendigo a los doce, y

28 La leyenda está tomada de la colección de leyendas cracovianas de Oscar Kolberg, etnógrafo polaco de la primera mitad del siglo XIX. Ossowski observa que mientras para los *levellers*, los representantes más radicales de la revolución conwelliana, "Caín simbolizaba a los dueños de la tierra, para los campesinos siervos con los que Kolberg entró en contacto, Caín se había convertido en el padre del campesino siervo. La misma dicotomía, por lo tanto, recibió dos significados simbólicos diversos entre quienes levantaban el estandarte de la revuelta y entre quienes aceptan con resignación su suerte, acogiendo la ideología impuesta por los privilegiados". Stanislaw Ossowski, *op. cit.*, pp. 25-26.

que sean siempre ricos y felices. Y dicho esto, retoma su camino. Eva se vuelve hacia Adán y le dice: —Ah, ¿qué hemos hecho?, porque ahora estos doce que hemos escondido han quedado sin bendición, pobres e infelices. —Tienes razón, dijo Adán, ahora lo llamo para que vuelva. Y se pone a gritar: —¡Maestro! El Señor vuelve: —¿Qué quieres? —Maestro, bendíceme también a estos doce, que estaban bajo el caldero, que tengo veinticuatro hijos. —Ah, dice el Señor, ¡tarde lo hemos pensado! Ahora la bendición ya ha sido impartida: ¿por qué no me lo has dicho hace un momento, cuando te lo pregunté? Ahora ya no hay remedio. —¡Uh! dice Adán todo acongojado, ¿y entonces, cómo van a hacer éstos? —¡Nada!, responde el Señor, éstos servirán a aquéllos y aquéllos harán libres a éstos. Y se fue. Y así es como en el mundo la mitad son ricos y la mitad pobres, y éstos sirven a aquéllos y aquéllos hacen libres a éstos[29].

Este breve cuento popular aparece en los dos versos finales de un extenso canto popular, también siciliano, en el que se describe la "vida del villano" —su "calvario" compuesto de sacrificios, renuncias y, principalmente, de un enorme cansancio— y se repite el tema de que dicha existencia miserable ha sido acordada al campesino, como destino, por el mismo Dios.

29 Salvatore Salomone Marino, *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia*, Palermo, Sandron, 1897, pp. 308-309, nueva edición al cuidado de Aurelio Rigoli, con bibliografía de los escritos de Salomone Marino, Palermo, 1968. El volumen había sido publicado en el "Archivio per lo studio delle tradizioni popolari", revista dirigida por Pitré y por el mismo Salomone Marino, con el título *Schizzi dei costumi dei contadini siciliani*, que aparecieron extractados en 1883. Es señalable también otra versión del cuento citado en el texto, según la cual la respuesta del Señor tiene un agregado: "Estos sirven a aquellos trabajando, y aquéllos liberan a estos pagándoles, que quien trabaja se libera y el trabajo está bendecido por mi".

Entonces, sufriendo este Calvario
Siempre tenemos este amargo destino,

Dios y María, os damos las gracias
Por mandarnos el auxilio divino;
Nos dais la salud y trabajamos
Nos componemos el pan y el vino
¡Lo que quiere Dios! ¡Es culpa de Adán,
Si de pobres nos toca el destino! [30]

En los dos versos finales, la responsabilidad de haber tenido el destino de pobres se le atribuye a Adán, es decir, está mitificada. Hay en esto, ciertamente, una influencia de la concepción cristiana del pecado original, pero en el canto popular lo que queda subrayado no es tanto la miseria de la condición humana —porque de la condición humana participan igualmente los pobres y los ricos—, cuanto la ineluctabilidad de la condición de los pobres. Los pobres lo han sido desde el origen del hombre; la injusticia social, que no obstante es percibida como tal, se esfuma en una resignada constatación: parece que la existencia de los pobres es connatural a la existencia de los hombres en general.

No hay, en este canto, ningún germen de conciencia política, ni una indicación —como en otros documentos folklóricos— sobre la existencia de clases sociales con responsabilidades históricas. Como categoría histórica opera la metahistoria, el "desde siempre", y resulta enfatizada así la idea de la imposibilidad de que este destino juzgado "amargo", sea me-

30 *Addunca, si battennu 'stu Carvanu / Nui sempri avemu 'st'amaru distinu, / A Diu ed a Maria ringraziamu / Chi a nui nni reggi cu' ajutu divinu; / Nni duna la saluti, e travagghiamu / E nn' accanzamu lu pani e lu vinu. / Chiddu chi voli Diu! Cci curpa Adamu, / Di poviri nni tocca lu distinu!*
Salvatore Salomone Marino, *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia*, cit. Véase también, Antonino Uccello, op. cit., en particular la *Introducción*.

nos amargo. Las cosas se han ordenado de esta manera: "antes" —un antes mítico— podía ser de otra forma, pero "ahora ya no hay remedio"; la resignación es la única actitud posible.

El tema de que la injusticia de la que son víctimas los campesinos tiene orígenes antiquísimos o directamente míticos puede confirmarse también en otras leyendas y cuentos populares. Según uno de éstos, también siciliano, para explicarse las razones del ordenamiento social actual conviene remitirse a los tiempos en que Cristo estaba por dejar este mundo.

> Los nobles le pidieron al Señor todas las cosas y el pedido fue escuchado. Cuando se presentaron ante Jesucristo, los frailes, los monjes, los artesanos ["li mastri"], no pudieron obtener más que, respectivamente, el diablo, la paciencia, los enredos. En fin, Cristo dejó a los campesinos la voluntad de Dios y por esta razón *"a'stu mundu, li nobili cumannanu, li Parrini sunna ajutati di lu Diavulu, li Monaci hannu la pacenza, li Mastri fannu 'mbròghi, e li Viddani hannu a fari lu setti a forza, e hannu a fari la vuluntà di Diu"*[31].

Sin embargo, la resignación no es un dato constante, que haga aceptar cualquier abuso, cualquier violencia.

De estos documentos emerge, además de la injusticia objetiva de la situación —y en esta perspectiva los textos constituyen una documentación concreta de algunas relaciones sociales—, la conciencia de esa injusticia al mismo nivel popular. Sólo que a esa

31 En este mundo los nobles mandan, los Frailes son ayudados por el Diablo, los Monjes tienen la paciencia, los Artesanos hacen enredos, y los Villanos deben hacer *lu setti* a la fuerza, y deben hacer la voluntad de Dios.
Giuseppe Pitrè, *Fiabe e leggende popolari siciliane*, Palermo, Pedone Lauriel, 1875; citada también por Salvatore Salomone Marino, *op. cit.*

conciencia no la acompaña ningún ímpetu rebelde; todo se diluye en la resignación, sentimiento necesario para hacer aceptable una situación, no obstante juzgada inaceptable, y por lo tanto, para poder sobrevivir en ella. Así, la protesta, cada vez más oscurecida, emana de la narración misma: es el caso, por ejemplo, de un cuento popular calabrés, que da testimonio de una situación alienada, consecuencia inevitable de una relación regida por la prepotencia del patrón y la supina aceptación de los colonos, embrutecidos por la costumbre del abuso y de toda forma de prepotencia.

> Había una vez un patrón que tenía las tierras muy alejadas, y los colonos no podían ir muy a menudo a llevarle cosas. Un día, tres colonos se pusieron de acuerdo y cargaron un asno con peras, dado que se conservarían mejor por la distancia que debían recorrer, y se fueron a lo del patrón.
> Al llegar, golpean. —¿Cómo están? —Os traemos peras. —Muy bien, muy bien— Cuando llegaron arriba descargaron las peras sobre la mesa. El patrón, al verlas, les dijo: —¡Qué bellas on!— —Nosotros, las peras como éstas, se las damos a los cerdos, respondieron los colonos.
> En tanto, el patrón no sabía cómo hacer para tomar una, y daba vueltas, giraba de aquí para allá diciendo que eran muy bellas y que le gustaban mucho; sin embargo, las palabras de los colonos le habían quedado grabadas, y decía para sus adentros; "Me toman por un cerdo". Mientras tanto se hizo de noche y los colonos, no pudiendo volverse porque la aldea estaba muy lejos, se quedaron allí. El patrón no podía darles una comida abundante como en otras ocasiones, y preparó una mísera cena; comieron y fueron a acostarse porque a la mañana debían levantarse temprano para volverse a su aldea. Se acostaron,

y el patrón, cuando escuchó que roncaban, dijo: "Se durmieron". ¿Y qué hizo? Fue hasta donde estaba el que tenía bigotes y se los cortó, fue hasta donde estaba otro de los colonos y le cortó un pedazo de oreja, y éste estaba tan dormido que no se despertó y creyó que se trataba de alguna pulga que lo había picado; al tercer colono le pintó la cara con el tizne de una vieja sartén. Los tres dormían y no se dieron cuenta de nada. El patrón, entonces, tranquilo, se fue a dormir.
Cuando los colonos se despertaron, al alba, comenzaron a decir: —Levantémonos que es tarde. Mientras se vestían se decían el uno a otro: —Giroglietti, ¿cómo te va? Tú no eres tú —¿Por qué no soy yo? —¿Tú no tenías bigotes? —Sí. —Mira, y verás que ahora no los tienes. —Y mírate también tú —le dijo su compañero— y verás que te falta un pedazo de oreja. —¿Por qué no soy yo? —¿No ves que te falta un pedazo de oreja? Yo soy yo, no me falta nada. Se volvieron hacia el otro compañero y le dijeron: —Mírate, tampoco tú eres tú. —¿Y por qué no soy yo? Yo soy yo. —¿Es que no ves que tienes la cara tiznada? Entonces, los tres dijeron: —Y ahora ¿cómo hacemos para volvernos a la aldea si no somos nosotros? —¿Adónde vamos si no sabemos adónde ir? —¿Saben qué hacemos? —propuso el que no tenía bigotes— comenzamos a caminar y cuando llegamos a la costa llamamos: —"Gente de Mignano! ... Ellos nos responden —no hay nadie". Llegan a la costa y comienzan a llamar:" ¡Gente de Mignano! ... ¡Gente de Mignano! ". Los de la aldea les responden: — ¡Eh!... ¡Eh!... —El llamado Giroglietti ¿está allí? ¿Sí o no? No señor, fue a llevarle las peras al patrón. Entonces, los tres aldeanos, contentos y alegres, se pusieron en camino diciendo: —Vayamos, porque eso quiere decir que somos nosotros. Así, caminando, llegan a la aldea, cada uno a su casa, y golpean a la

puerta, llamando a las mujeres. Goroglietti, que era el que tenía bigotes, llama, y la mujer, cuando lo ve, le dice; —Vete, que mi marido tenía bigotes y tú no los tienes. —Abre esposa mía, que soy yo. —No eres tú. Viendo que la mujer no pensaba abrirle le contó lo sucedido desde detrás de la puerta: —¿Sabes, esposa mía? Fui a lo del patrón con los otros colonos a llevarle algunas peras; en cuanto las descargamos sobre la mesa, el patrón dijo que aquellas peras eran bellas, y a esto le respondimos que nosotros, las peras como ésas, se las tiramos a los chanchos; él se ofendió porque pensó que nosotros lo habíamos tomado por cerdo, y entonces se enojó. Yo, con los otros compañeros, después que comimos fuimos a acostarnos, y como estábamos muy cansados por el largo camino que habíamos hecho, nos quedamos inmediatamente dormidos. El patrón, una vez que se aseguró de que dormíamos, vino donde yo estaba y me cortó los bigotes, a un compañero le corta un pedazo de oreja y al otro le tizna la cara. Cuando nos despertamos y nos miramos, no nos conocíamos el uno al otro y no sabíamos cómo debíamos hacer para volver a la aldea porque no sabíamos dónde debíamos ir. A todo esto la mujer respondió: —Merecías que te matara, porque lo trataste de cerdo al patrón. Ahora vamos donde el de la oreja. La mujer no quería recibirlo porque vio que le faltaba un pedazo de oreja, pero después que le contó el sucedido, también le dio la razón al patrón, y lo mismo le sucedió al de la cara tiznada, que fue culpado por su mujer. Haciendo la cuenta, la verdadera injuria la sufrió el que quedó con la oreja cortada, porque el que tenía los bigotes cortados después le crecieron de nuevo y el que tenía la cara tiznada se la lavó[32].

32 Raffaele Lombardi Satriani, *Racconti popolari calabresi*, Vol. IV, Coszenza, Brenner, 1963; v., también, nuestro *Folklore uno e due*, en "Il Ponte", mayo 1966, pp. 669-674.

La ingenua jactancia de los campesinos, que no tenía intención alguna de ofender al "patrón", provoca la ira de éste y, en consecuencia, el deseo de vengarse. Los bigotes cortados, la media oreja mutilada, el rostro tiznado, constituyen el castigo por haberse atrevido a ofender —aun involuntariamente— al omnipotente patrón. En sus relaciones con él los campesinos se han alienado hasta el punto de no reconocerse (y la alteración física puede esconder una más profunda alteración psíquica), hasta el punto de convencerse de que "nosotros no somos nosotros". Sólo con la ayuda de los otros, con la respuesta de sus paisanos, recuperan el sentido de su singularidad y pueden encaminarse a sus casas. Pero falta todavía obtener el reconocimiento de sus mujeres y ese reconocimiento sólo ocurre al contarles todas las vicisitudes del caso, pero "desde detrás de la puerta". Pero, junto a eso, sobreviene, por parte de las tres mujeres, la condena a los respectivos maridos; el considerarlos culpables, porque inclusive, como dice una de ellas, "*t'ammeritavi ammazzatu d' u fattu, pecchi o patruni 'u trattasti 'i porcu*".

No se trata, por cierto, de sostener que en este cuento sea hallable el concepto de alienación en el sentido marxiano, lo que sería absurdo; se trata sólo de enfatizar una vez más que, antes todavía de que sus condiciones de vida hayan sido objeto de investigación científica, las clases subalternas denuncian, aunque sea en forma parabólica, la insoportabilidad de su existencia.

3. Impugnación implícita (o por posición)

El tercer nivel, de impugnación implícita (o por posición), comprende aquellos documentos folklóricos que se contraponen con su sola presencia a los documentos propios de la cultura hegemónica. Se trata de productos culturales de orden literario, así como de creencias, comportamientos, artesanías que

contrastan —en cuanto, al menos hoy, radicalmente *diferenciados*— con los productos de la cultura hegemónica que, en el mismo ámbito, son divulgados por ésta como los únicos válidos. Estos, en un pasado de diferente antigüedad, eran comunes a todas las clases pero, dejados caer en desuso por las clases dominantes en su ritmo de cambio cultural (que como ya hemos señalado es más veloz que el de las clases subalternas), han quedado relegados exclusivamente a las clases dominadas. En otros casos se trata de productos culturales que en un tiempo fueron propios de las clases dominantes, que fueron dejados caer en desuso por éstas y fueron adquiridos *paulatinamente* por las clases dominadas a un ritmo proporcional al de su abandono por parte de las clases privilegiadas.

Sin embargo, esta última categorización no puede ser aplicada apriorísticamente por cuanto sería necesario investigar, en cada caso, la génesis de cada producto folklórico para poder establecer si, y eventualmente con qué modalidad, ese "hecho cultural" determinado era común a todas las clases, o bien para medir el intervalo de tiempo necesario para el pasaje de su uso en las clases dominantes a su adopción por las clases dominadas.

Pero la finalidad de nuestra exposición en este punto es, como ya hemos dicho, proponer algunos ejemplos del tercer nivel planteado por nosotros, es decir aquel en el cual los productos folklóricos, por el mero hecho de su existencia, impugnan a los productos de la cultura hegemónica que circulan en el mismo ámbito. O sea, que en este caso nos interesa subrayar que en la *diversidad* misma de los hechos folklóricos (aun cuando pueda haber sido adquirida históricamente) reside una fuerza impugnadora, a la que llamaremos "por posición" y que se advierte en la relación dialéctica, en el interior de la cual ese hecho folklórico determinado se *diferencia* de la cultura hegemónica.

Esos productos folklóricos son, por un lado, repe-

timos, desmitificantes de la seudo-universalidad de los productos hegemónicos análogos; por otro lado, en una nueva dimensión crítica, pueden ser asumidos en clave de impugnación. Considerarlos como irreductiblemente diferentes, por lo tanto, hace posible un *uso impugnador* de un material folklórico que no sería impugnador en sí.

Elementos culturales difundidos hoy exclusivamente en las clases populares son los que pertenecen a la esfera mágica popular. No se trata de una magia genérica sino de diferentes modalidades según las cuales se modela la ideología mágico-subalterna que poco o nada tiene en común con la magia urbana difundida en las clases burguesas, que se encuentran en situación de poder escoger entre numerosos *remedios* (por ejemplo, médico, psicoanalista, y así por el estilo) sin tener que recurrir a la magia como única fuerza resolutiva. La existencia de magos y brujos en el ambiente extraurbano, en el que desempeñan una función de orden médico, debe relacionarse con el hecho de que sus clientes recurren a ellos en cuanto, o no son alcanzados en concreto por la ciencia médica, o entre ellos mismos y la ciencia médica existen barreras de orden cultural debido a las cuales, aun existiendo en su ámbito servicios sanitarios, su cultura los coloca en condiciones de no poder servirse de ellos como los *otros*[33].

Lo mismo puede decirse para cuantos, afligidos por enfermedades físicas bien concretas, si bien no recurren al mago, utilizan, en el intento de dominar su enfermedad, expedientes mágicos tradicionales. En Lucania, por ejemplo, más exactamente en Ferrandina, se cura la pleuritis untando la espalda con aceite

33 Luigi M. Lombardi Satriani — Michele Risso — Annabella Rossi, *Magische welt und Konsumgesells chaft in Süditalien*, comunicación presentada en el simposio *"Vergriffenheit und Ressenheit"*, organizado por la *"Stiftung für antropogenetisc Forschung"* llevado a cabo en Bad Homburg en abril de 1968.

caliente y frotando la parte mientras se dice la fórmula:

Punzada vuela vuela
Aléjate de las espaldas y del corazón:
Ojalá puedas estar tantos años alejada
Como pelos tiene el buey.
Padre, Hijo y Espiritu Santo[34]

En Viggiano se repite todavía hoy un conjuro considerado válido y eficaz contra las quemaduras y, secundariamente, contra el dolor de muelas;

Fuego detente:
Como Judas traicionó a nuestro Señor Jesucristo.
En el jardín terrestre
Así en este cristiano el fuego se detenga.[35]

Desde este punto de vista, se puede considerar que la persistencia del horizonte mágico entre las clases subalternas constituye de *hecho* una impugnación de la afirmación de que la ciencia médica está al alcance de todos.

Asimismo, el lamento fúnebre, todavía hoy presente en el área meridional, se contrapone implícitamente a la actitud que la ideología dominante sugiere frente a la muerte[36]. En la investigación de De Martino sobre el lamento fúnebre se subraya cómo esa expresión folklórica ha perdido el nexo orgánico con los grandes temas de las civilizaciones religiosas del mundo antiguo y cómo sus horizontes míticos resul-

34 *Pintura vola vola / Allontana da la spella e o'core: / Pozza sta tant'anni lontana / Pe' quanti pili' tele lu volle. / Padre, Figliuolo e Spirito Santo.*
Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959.

35 *Fuche t'arreste: / Come Giuda tradì nostro Signore Gesù Cristo / Int'a lu giardine terrestre / Cosi o' fuche s'arresta a stu cristiane.*
Ernesto De Martino, *Sud magia*, cit.

36 Sobre las imágenes actuales de la muerte v. Werner Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino, Einaudi, 1973.

tan particularmente estrechos y fragmentarios. Sin embargo, en el trabajo de De Martino, la presencia del lamento fúnebre en las clases dominantes está afirmada explícitamente. "Hasta el siglo XIV el pagano 'saber llorar' a los muertos era una norma en las mismas cortes de Occidente, lo que significa que todos los sectores sociales participaban ampliamente de la costumbre, al menos en su forma de lamento a cargo de los familiares del difunto"[37]. En la actualidad en cambio el carácter diferenciado del lamento fúnebre, y por lo tanto su carga de impugnación implícita, es advertida en el mismo plano subalterno, como se deduce de las palabras de una "llorona" lucana de Valsinni que le dijo a De Martino que en su aldea había dos modos de lamentarse de la muerte: el de los señores que sólo lloran en su corazón, y el de los "cafones" que se abandonan al lamento ritual[38].

Al mismo tiempo, la costumbre popular, habitualmente practicada, explicita de manera visiblemente inmediata la *diferencia* entre quien la practica y quien no la practica, planteándose como uno de los ejemplos más nítidos de impugnación implícita. Y lo mismo se puede decir de las comidas populares, que denuncian la profunda diferencia existente entre la alimentación habitual de la clase subalterna y la gastronomía propia de las clases privilegiadas; diferencia que, en cambio, las estadísticas sobre la alimentación terminan ocultando, al unificar arbitrariamente bajo un único punto de referencia, por ejemplo región o provincia, realidades profundamente diferentes según que estén referidas a la clase dominante o a la clase dominada; peligro muchas veces denunciado, característico de las medidas estadísticas cuando son aplicadas indiferentemente a universos considerados homogéneos cuando éstos, en cambio, comprenden rígidas estratificaciones internas.

37 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico — Dal lamento pagano al pianto di María*, Torino, Boringhieri — Einaudi, 1958.

38 Ernesto De Martino, *ibidem*.

4. Aceptación de la cultura hegemónica.

El cuarto nivel propuesto es el nivel en el que se encuentran, sin modificaciones sustanciales, expresiones, temas, valores, manifestaciones, objetos producidos por la cultura hegemónica y aceptados por la cultura subalterna tal como han sido propuestos.

En él pueden distinguirse, como ya hemos dicho, tres categorías.

A. La primera de ellas comprende los productos de la cultura hegemónica compartidos con la cultura popular.

Un ejemplo de esa categoría puede estar dado por el tema de la inferioridad de la mujer respecto al hombre. La presencia de ese tema permite distinguir y separar la cultura hegemónica en sus innumerables sectores, como ha sido señalado en diversas ocasiones[39].

39 Sobre la "cuestión femenina" existe, como es sabido, una vastísima literatura; recordaremos aquí sólo algunas entre las obras más destacables: Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, 2 vols., Milano, Il Saggiatore, 1961 (hay trad. castellana: *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1966); Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Milano, Comunità, 1964; Evelyne Sullerot, *Domani le donne*, Milano, Bompiani, 1966; Id., *La donna e il lavoro-Storia e sociologia del lavoro femminile*, Milano, Etas Kompass, 1969. Estas, además de las obras ahora "clásicas" sobre el tema de la mujer replanteadas en estos años: desde la reedición de *"El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado"*, de Engels, Roma, Samona y Savelli, hasta John Stuart Mill, *La soggezione delle donne*, Roma, Partisan, 1971, desde Isaac Babel, *Il socialismo e la donna*, Roma, Samona e Savelli, 1971, a Clara Zetkin, *La questione femminile e la lotta al riformismo*, Milano, Mazzotta, 1972; v. para el "nuevo" feminismo anglo-americano Eva Figes, *Il posto della donna nella società degli uomini*, Milano, Feltrinelli, 1970; Kate Millet, *La politica del sesso*, Milano, Rizzoli, 1972; Schulamish Firestone, *La dialettica dei sessi*, Bologna, Guaraldi, 1971; Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Torino, Einaudi, 1972; Juliet Mitchell y otros; *La rivoluzione più lunga*, Roma, Samona e Savelli, 1972; y para Italia, Giovanni Cesareo, *La condizione femminile*, Milano, Sugat, 1963; Carla Ravaioli, *La donna contro se stessa*, Bari, Laterza, 1969; Elvira Banotti, *La sfida femminile*, Bari, De Donato, 1971; Rosalba Spagnoletti, *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Samona y Savelli, 1972; que cita los documentos programáticos de los grupos italianos; Chiara Saraceno, *Dalla parte della donna*, Bari,

También en la cultura folklórica literaria, en la que prevalecen los valores "masculinos", se encuentran numerosísimos documentos de la inferioridad atribuida, como cosa obvia y "natural", a las mujeres.

He aquí, por ejemplo, algunos proverbios:

En las mujeres no se puede confiar
A la par del cobre y del cuero,
También las mujeres cuanto más se les pega mejores son.

Las mujeres son siempre mujeres,
Loco quien corre detrás de ellas.

Los consuelos de un hombre son dos: cuando lleva la mujer a su casa y cuando se la lleva de la casa.[40]

Las mujeres no son gente
Les corresponde a los hombres hacer las mujeres.
Las mujeres no tienen otra cosa buena más que la lengua.[41]

Los hombres disfrutan de las mujeres el día que las toman,
y el día que mueren.
Toda mujer es casta mientras no haya quien la alcance.

De Donato, 1971; AA. VV., *La coscienza di sfruttata*, Milano, Mazzotta, 1972; Maria Rosa Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Padova, Marsilio, 1972; Lidia Menapace, *Per un movimiento politico di liberazione della donna* — Saggi e documenti, Bertani, 1972, que cita documentos elaborados en otros países; Elena Giannini Belotti, *Dalla parte delle bambini*, Milano, Feltrinelli, 1973.

40 *Ai donn non si può prestar fede. / Al par del ramm e del coramm, / Anca i donn con pù se batten deventen bonn. / I donn hin semper donn, / Matt chi ghe corr adree. / I consolazion d'on omm hin dò: quand el menana a ca' la sposa e quand la porten via. (Milan).*
Eugenio Restelli, *op. cit.*; Caterina Santoro, *op. cit.*

41 *I dòne non son gente / Tòca a l'om a fa la dòna. / No 'm gh'a òter de bu che la lengua. (Bergamasco).*
Giuseppe Pitré, *Proverbi*, vol. II, cit.

La mujer es como la balanza,
que cuelga de la parte que más se colma.
Los hechos son de los hombres,
Y la cháchara de las mujeres.[42]

La mujer al principio es todo miel, y después todo hiel.

La escoba y la mujer no se prestan.

Tres mujeres y una olla hacen un bello mercado.[43]

La mujer no sabe guardar tres garbanzos en el cuerpo.

Le pone el sombrero al cabrón
La mujer que se enamore

Una mujer, una bolsa de nueces, y una pava bastan para hacer una feria.

Ni mujer ni tela
A la luz de una vela.

Una mujer vale por siete diablos

La mujer tiene muchos cabellos y poco cerebro.

La mujer que es fea por naturaleza
Cuanto más la miras más fea es.

Mujer, guadaña y muela (de molino)
Cuanto más les pegas, mejor.

---

42 *I omeni i gode de le done al zormo che / i le tol, e quel che le crepa. / Ogni femena e casta se non l'ha chi la cazza. / La donna xe come la balanza, / Che la pende de la parte che più la riceve. / I fati è omeni, / E le ciacole i è donne. (Veneto).*
Angelo Dalmedico, *op cit.*; Cristoforo Pasqualigo, *Raccolta di proverbi veneti*, Venezia, Coletti, 1879, III ed. *Accresciuta dai proverbi delle Alpi Carniche, del Trentino, e dei Tedeschi dei Sette Comuni vicentini*, Treviso, Joppelli, 1882, G. A. Cibotto, *Proverbi del Veneto*, Milano, Martello, 1968.

43 *Al don in prinzipi a gli è tot mél, e dopo tot fél. / La sciopa e la moj la n' z'impresta a intzun. / Tre don e un pignat l'e un marche bel e' fat. (Romagna)*
Aldo Spallici, *Proverbi romagnoli*, Milano, Martello, 1967.

La muerte del pulpo es la cebolla,
Y la muerte del hombre es la mujer.[44]

Quien cree a la mujer, galera ve.

Asno y mujer es preciso tenerlos bajo el pie.

Cuando habla el hombre la mujer calla.

Mujer, asno y cabra
Tienen la misma cabeza.[45]

Todos los proverbios subrayan los vicios, los defectos, y, en general, las cualidades negativas atribuidas a la mujer; y cuando esa negatividad no está explícita, está presente de todos modos la indiscutible superioridad del hombre, que tiene sobre ellas poder absoluto o responsabilidad en su formación. Lo que queda presupuesto en estos proverbios como en muchísimos otros que hemos dejado de lado, es que la mujer es *indiscutible y naturalmente* inferior al hombre.

Otro tema de la cultura hegemónica compartido con la cultura popular es el que afirma: *la autoridad es necesaria.* Una parábola siciliana, por ejemplo, recalca la función de la autoridad como eje del ordenamiento social.

En el mundo no somos todos iguales. Qué diversión, si lo fuésemos. ¡La verdadera república! Creedme: el hombre es como el asno y como el perro: si no está el patrón que lo hace cumplir con su deber, con el aguijón, el garrote y la cadena, se dejan estar, se rascan, te dan puntapiés y mordiscos y te mean encima. Pero, para el hombre hace falta algo más: ¡la horca siempre a la vista! El mundo tiene cinco ejes: *un Dios, un Sol, un Rey, un León, un Marido*: éstos son los ejes sobre los cuales el eterno Padre fundó el mundo para que se mantuviese sólido; sin ellos iría a los tumbos. Dios tiene a todos en un puño; el Sol a los elementos; el Rey a los pueblos; el León a los animales; el Marido a su casa. Cuando el Señor creó el mundo y alzó la mano para bendecirlo, tenía en los cinco dedos como fulgidísimos rayos, los nombres de los cinco ejes del mundo[46].

Conectada con la temática implícita en la parábola citada, aparece toda aquella producción literaria folklórica que sostiene la utilidad, cuando no la necesidad, de la estratificación social, y la inferioridad del "villano". He aquí, por ejemplo, algunos proverbios al respecto:

Al triste villano no le des el bastón en la mano.[47]

No es bueno enredarse con villanos.[48]

Al villano no le des la vara en la mano;
Al villano dale la azada en la mano.

Antes que un villano ponga el pie en un zapato, es mejor que se muera

44 *La fémmena non za tené' tre ccici 'n gorpu. / Mitte lu cappéll'a 'nu crapòne / La fémmene ce se 'nnamore. / 'Na fémmene, 'nu sacche de néuc' e 'na papere avasten'a ffa' 'na fierie. / Nné ddone nné ttel, / a llume de cannéle. / 'Na fémmene fa pe' ssétte dijevele. / La femmene té' capill' assà e ccervelle pòche. / La fémmene che é bbrutte de nature, / Quande cchiù l'aremire cchiù é bbrutte. / Fémmina, farge e mola, / Cchiù la batti e chiù va bbona. / La morte di lu polipe é la cipolla, / E la morte dell'home é la donna. (Abruzzo).*
Tommaso Bruni, *Proverbi modi di dire e sentenze proverbiali abruzzesi raccolte dal vivo della voche*, Casalbordino, Arcangelis, 1907; Giuseppe Porto, *Proverbi abruzzesi*, Milano, Martello, 1968.

45 *Chi donna crer', galér ver. / Ciucc' e migliér r'baia 'tiné sott' i pir. / Quann' parl' L'omin, citt' la fémin. / Fémin, ciucc' e crap'. / Tenin' la stessa cap'. (Lucania)*
Enzo Cervellino, *Paremeología Lucana*, Napoli, Laurenziana, 1964.

46 Serafino Amabile Guastella, *Le parità morali e le storie dei nostri villani*, Ragusa, 1884; nueva edición, *Le parità morali*, con introducción de Giuseppe Cocchiara, Cappelli, 1968.

47 *Al triste vilan non da el baston in man. (Lombardia).*
Bonifaci Samarani, *op. cit.*

48 No el ben impaciiass coi vilan (Milán). Eugenio Restelli, *op. cit.*

El villano que monta en silla
o hiede o hace daño;

Al servir a un villano se le hace un desprecio a Dios.

Al villano que nunca se sacia,
no hacerle ni torta ni favor;

Tres asnos y un villano hacen cuatro bestias

Al mejor de los villanos, ahórcalo.[49]

Los dos temas de los que hemos hablado —es decir, el de la inferioridad de la mujer y el de la necesidad de la autoridad (ligada a esta última la temática particular de la inferioridad del "villano")— evidencian clamorosamente la contradicción entre lo que resulta proclamado aun a nivel de la cultura subalterna y lo que les convendría en realidad a los dominadores. En efecto, hablar de su "inferioridad", avalándola y contribuyendo así a su perpetuación no puede sino resultar dañoso para las mujeres y los "villanos"; y sin embargo, tanto las mujeres de los estratos subprivilegiados —doblemente subalternas, en cuanto mujeres y en cuanto pertenecientes a esos estratos— como los "villanos" siguen repitiendo las expresiones, aunque dañosas para ellos, de las que más arriba hemos presentado una sintética ejemplificación.

Menos clamorosamente —pero de manera igualmente, si no más, deletérea— opera otra temática contradictoria respecto a los intereses reales de las clases subalternas. Nos referimos a la ideología de la resignación que, exhortando e induciendo a conformarse con la propia situación o a resignarse inclusive en condiciones de extrema incomodidad, cumple una función de estabilización del *statu quo* o al menos contribuye notablemente a ello. Pero que las cosas permanezcan así como están les conviene a quienes usufructúan positivamente ese ordenamiento; es decir, en una sociedad dividida en clases, a la clase dominante y no a quien está obligado a pagar el mayor costo de esa forma de organización social, es decir, los dominados. En un contexto así cualquier exhortación a la resignación termina por cumplir, quiéralo o no, un rol de sostenimiento del dominio y se resuelve por consiguiente a total beneficio de los dominadores. Deberíamos señalar también en este punto que la resignación puede favorecer, en un caso determinado, a los dominados: éste es el caso cuando en la situación dada no hay efectivamente ninguna otra salida posible, por lo cual la resignación puede constituir una reacción indispensable con vistas a la supervivencia individual. Se entiende que sobre tal "utilidad", que es siempre provisoria (en el sentido de que sólo a veces la situación histórica fue de características tales como para no consentir otra salida que la aceptación), individual (en cuanto a lo sumo salva al individuo pero daña a su grupo y en un sentido más general a la clase a la que el individuo pertenece) y relativa (precisamente porque contrapone el interés individual al interés general de la clase), sobre una utilidad de ese tipo, decíamos ha sido elaborada, con una finalidad bien distinta, toda una armazón ideológica orientada por la cultura hegemónica y de manera más o menos consciente, a la continuación del dominio de clase.

Planteadas estas declaraciones preliminares, citaremos algunos documentos folklóricos literarios que exhortan a la resignación:

El que sabe sufrir, también sabe vivir ;

El que no tiene paciencia se atormenta;

---

49 *Al vilan no ghe dar la bacheta in man. / Al vilan daghe la zapa in man. / Piutosto che un vilan meta le gambe in un stival, xe megio ch'el mora. / El vilan monta in scagno, / O ch'el spuzza o che'l fa dano. / A far servizio a 'n vilan se fa dispeto a Domenedio. / Al vilan che mai se sazia, / Non farghe né torto né grazia. / Tre aseni e un vilan fa quatro bestie. / El piú bon vilan, picarlo. (Veneto).*
Angelo Dalmedico, *op. cit.*; Cristoforo Pasqualigo, *op. cit.*; G. A. Ciboto, *op. cit.*

Poco pero en paz;

Corazón tranquilo duerme bien sobre el heno;

Quien nada quiere, tiene todo;

Quien está contento es amo.[50]

Soporta el mal y espera el bien;

Paciencia! Decía Fray Giandunia
Cuando perdía el dinero de la misa.[51]

Más vale una casita y el corazón contento,
que un palacio lleno de viento;

Lo poco basta, lo mucho daña;

Es rico quien se contenta con poco.[52]

Quien quiere llegar muy alto,
Puede dar una voltereta;

Las cosas se deben hacer con el tiempo;

Mejor pan negro, que hambre negra.[53]

Quien busca mejor peor encuentra;

Quien se contenta es rico; Quien se contenta con poco, disfruta

50 *Cui che sa paati, sa anche vivi. / Chi no pazienta se tormenta. / Poch ma in pas. / Cor tranquil dorma be a sul femil. / Chi vor nient g'a tut. / Chi é content é sior. (Lombardia)*
Bonifacio Samarani, *op. cit.*

51 *Soporta el mal e speccia el ben. / Pazientatt! El diseva dra Giandiott / Quand el perdeva i danee de la messa. (Milán).*
Eugenio Restelli, *op. cit.*; Caterina Santoro, *op. cit.*

52 *Val piu caseta e cor contento, / Che palazzo pien de vento. / El poco basta, el tropo guasta. / Xe rico chi se contenta del poco. (Veneto).*
Angelo Dalmedico, *op. cit.*; G. A. Cibotto, *op. cit.*

53 *Chi troppu autu voli mu 'nchiana, / 'Nu cozzutumbulu poti fari. / Li cosi s'annu a fari cu' lu tempu. / Megghiu pani niguru, ca fami nigura. (Calabria).*
Raffaele Lombardi Satriani, *Proverbi in uso in S. Constantino di Briatico*, cit.

El hombre de bien con cualquier cosa se conforma;

Mejor conformarse, que lamentarse;

Aflicción por aflicción

Tengo a mi marido que es un diablo.[54]

B. La segunda categoría, en cambio, comprende los productos de la cultura hegemónica que han pasado paulatinamente a la cultura subalterna.

Por lo que concierne, por ejemplo, a los objetos, se sobreentiende que es muy difícil, si no, la mayoría de las veces, imposible, hallar los mismos objetos en todas las clases sociales. Las clases, en efecto, sería superfluo señalarlo, se diferencian radicalmente también por su diverso poder adquisitivo; para la clase dominante, es decir la clase propietaria de los medios de producción, esta diversidad es notable, existiendo inclusive la posibilidad de diferenciaciones individuales, y para la clase dominada, o sea la que no es propietaria de los medios de producción y se encuentra obligada a vender su fuerza de trabajo al capital, el poder adquisitivo es muy reducido, cuando no, como en muchos casos, directamente nulo. Esta contraposición es demasiado esquemática y la asumimos aquí por comodidad en la exposición: en realidad, la organización de las clases sociales en un sistema de tipo capitalista es mucho más compleja. La adquisición de los mismos objetos no es posible contemporáneamente sino en momentos diferenciados en el tiempo; el intervalo que transcurre para que se produzca el pasaje de una clase a otra, varía de época en época y de objeto en objeto, pero, en todo caso, en la dirección de una distancia cada vez menor, dirección que se relaciona por otra parte con una constante de

54 *Cui cerca megghiu, peju trova. / Cui di lu pocu si cuntenta godi. / L'omo dabbeni d'ogni cosa si cuntenta. / Megghiu cuntintarsi, chi lamintarsi. / Trivulu pri trivulu, / Mi tegnu a me' maritu ch'e diavulu. (Sicilia).*
Giuseppe Pitré, *Proverbi*, cit.

la actual sociedad del "beneficio". Para la mayor parte de los países europeos, y en particular para Italia, se carece de una documentación rigurosa que permita aclarar, con respecto al pasado, el tiempo transcurrido para que se produjera el pasaje de una costumbre o de un determinado objeto de una clase a otra; pero para los países en los que los modos de vida de la clase campesina han sido documentados a nivel pictórico, por ejemplo los Países Bajos durante el siglo XVII, ese pasaje es calculable. En efecto, y no es más que un ejemplo, las costumbres de los campesinos que pueblan los cuadros de Bruegel derivan de las practicadas por las clases en el poder en el siglo XIV.

Para la Italia de la época reciente, se podrá observar cómo, en el ámbito de la orfebrería popular, se ha difundido, sobre todo en Lucania, un tipo particular de *alianza*. Un pequeño círculo de oro, impreso o fundido, con dos manos que se estrechan. Este tipo deriva de la fe romana, *detrarum iunctio*, cuya difusión está confirmada por numerosísimos ejemplares de la edad imperial (los hay, por ejemplo, en el *Museo Nazionale* de Nápoles), y el mismo símbolo se encuentra también en la orfebrería florentina del Renacimiento y en la Europa occidental a partir del siglo XVII.

Otros ejemplos de "pasaje" los proporciona la orfebrería Véneta conforme al estilo del Setecientos; se trata de pendientes en forma de caracol, de gota, de almendra, a menudo decorados con cabezas humanas de inspiración clásica, y collares que alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII eran producidos por las clases en el poder. Y, por otro lado, podemos mencionar, a título de ejemplificación, los numerosos testimonios del pasaje de tipos de orfebrería de inspiración neoclásica que, pasados de moda en la clase hegemónica, han pasado a formar parte de los collares populares, como, por ejemplo, algunos alfileres de cabeza todavía hoy usados por las campesinas de Avigliano y de Ruoti. Un pasaje de objetos de la

clase en el poder española a las clases subalternas sicilianas está testimoniado por un anillo perforado, con el cuerpo anterior constituido por piedras irregularmente engarzadas y dispuestas de manera de formar ramos de flores. Durante el siglo XVII esta joya estuvo muy difundida en España y en Sicilia y, en el mismo período, estaba presente también en Florencia donde era conocida con el nombre de anillo-jardincillo.[55]

Un ejemplo ulterior lo proporciona la costumbre siciliana de decorar el carro agrícola, cuyos antecedentes, como ha sido señalado[56], se remontan a las berlinas pintadas con elementos decorativos y figurativos, de diferentes tipos y temas, usadas en la Sicilia española.

En el ámbito de las formas de la alfarería en terracota, difundidas en general en el mundo popular se puede observar una serie de analogías entre estos tipos, y otros propios de las clases dominantes. Por ejemplo, un cántaro determinado, muy panzón y con el pico pronunciado, se remonta ciertamente al estilo de la cerámica medieval —por ejemplo a los cántaros orvietanos—, así como muchos grandes recipientes para el aceite recuerdan a las jarras difundidas hacia el fin de la edad romana; también los candiles que todavía hoy se usan en las viviendas carentes de energía eléctrica provienen de la tipología del mundo romano.

También los muebles derivan de prototipos "cultos", como es el caso de la artesa, que, tal como se presenta hoy en el medio rural, deriva de las artesas del siglo XVI, o como varios tipos de mesas, por ejemplo la *Buffetta* lucana: una mesa con las patas cruzadas, del todo semejante al "frailero".

En la época contemporánea el pasaje de algunos tipos de objetos de la cultura hegemónica a la subalterna es documentable de manera sumamente precisa

55 Annabella Rossi, *Oreficería popolare*, Roma, De Lucca, s.f.
56 Antonino Buttitta, *Cultura figurativa popolare in Sicilia*, Palermo Lacovio, 1961.

por objetos difundidos no a escala regional, sino nacional. La mayor parte de las vestimentas todavía difundidas sobre todo en el Mezzogiorno —no hablamos aquí de las vestimentas particulares de los campesinos, de su ropaje cotidiano (vestido largo, camisa con corsé, etcétera)— reenvía al modo de vestir de las clases burguesas hacia fines del siglo pasado. Y, en el ámbito del mobiliario, las camas de hierro, difundidas en todo el Sur a partir de los primeros años de este siglo, no son otras que las camas de hierro forjado de la clase burguesa. Así, un cierto tipo de muñecas propias de los juegos de los niños pudientes, se convierte en un objeto exclusivo de las clases populares, las cuales, dada la inutilidad del objeto mismo, hacen de él un "fetiche" para colocar sobre la cama o sobre el diván. En épocas todavía más recientes hemos observado numerosos y rápidos pasajes es decir la adquisición por parte de las clases subalternas del modelo propio de las clases burguesas propuesto-impuesto por la "cultura del beneficio". Se trata, por ejemplo, del peinado "a lo Gina Lollobrigida", adoptado tres o cuatro años después que había sido descartado por la clase burguesa, de tipos de sombreros masculinos propios del 40 vendidos todavía en las aldeas, y así por el estilo, hasta los broches y hebillas para el cabello en estilo *pop* difundidos en las clases subalternas un año después de su absorción por la burguesía (1965 en Milán-Roma y otras grandes ciudades, 1966 en los mercados del Sur) y hasta los distintivos *beatnik* con inscripciones como "amor, no guerra", "no", "I'm the boss" observados por nosotros a nivel popular un año después de su adquisición por las clases burguesas (Milán-Roma 1966, Monte Pollino 1967). A propósito de estos últimos casos es interesante señalar que la duración de tales objetos —en el sentido de su "estar de moda"— aumenta a medida que se pasa de los estratos más privilegiados a los menos privilegiados, por lo cual resultan rechazados después de muy brevísimo tiempo por los grupos de *élite*, después de un lapso más largo pero siempre

reducido en el tiempo por los grupos de la burguesía media, mientras que duran mucho más en la pequeña burguesía y todavía más en el proletariado urbano y extraurbano. En un proceso semejante, el intervalo, mucho menor hoy que en épocas precedentes, entre el uso de un objeto por una clase y el uso del mismo objeto por otra clase, constituye una necesidad de la producción actual de bienes de consumo, que *debe*, para poder sobrevivir, apropiarse de nuevos mercados, tanto desde un punto de vista geográfico como de diferenciación social. Dicha tendencia, sin embargo, no podría concretarse de manera técnicamente tan perfecta si no intervinieran, facilitando el proceso, los medios de comunicación de masas que proponen al mismo tiempo y a un público vastísimo —jamás igualado anteriormente— los mismos modelos. Por ejemplo, es típico de nuestros días el poder ver simultáneamente en las ciudades y en las aldeas a los divos mostrar la utilidad, con mayores o menores distorsiones eventuales, de su manera de vestirse, de gesticular, de hablar, y así por el estilo. Pero de esta posibilidad no se beneficia, en realidad, toda la población, en cuanto una parte importante de ésta continúa desconectada de las comunicaciones de masas; es el caso, por ejemplo, de aquellas fracciones todavía desprovistas de luz eléctrica, donde no se venden diarios, donde hay un altísimo porcentaje de analfabetos, donde la movilidad territorial está reducida hasta el punto de que parte de los miembros de la comunidad no se han acercado jamás no sólo a la localidad principal de la provincia —lo que es usual para ellos—, sino ni siquiera a los centros "importantes" que se encuentran en el radio de una treintena de kilómetros de la comunidad o de los habitantes dispersos en el medio rural[57]. Por ejemplo, en julio de 1968, en Pedale, fracción de Viggianello, muchos

57 Se puede decir que no existen investigaciones científicas sobre las "fracciones" italianas; una de las rarísimas excepciones está dada por el óptimo trabajo de Amalia Signorelli, *L'antropologia culturale*, en "Centro Sociale", n. 16-17, a. IV, 1957, p. 107 y, en parti-

de los participantes de una comida de bodas, de la que participamos, no habían ido jamás ni siquiera hasta la cabeza de partido, es decir a Viggianello. Y en Galatina, en 1959, en una granja situada aproximadamente a diez kilómetros de la aldea, los miembros de tres generaciones de una única familia no habían estado nunca en la aldea. Por otra parte, ésta no es una característica de las poblaciones extraurbanas, sino que es propia de las clases pobres. En efecto, de una investigación realizada sobre el mobiliario de las viviendas en Trastevere (Roma) ha surgido que la mayor parte de las familias no compraban muebles fuera de la manzana, y que muchas personas se acercaban sólo excepcionalmente a otros barrios de la ciudad, preferentemente por circunstancias de tipo familiar, como una enfermedad, un casamiento, un bautismo[58].

Como puede verse, por lo tanto, también el discurso sobre la nivelación de los consumos en una sociedad como la nuestra, discurso que no por casualidad está conquistando cada vez mejores posiciones en las ciencias sociales, resulta muy problematizado, aun teniendo en cuenta las numerosísimas metas no alcanzadas por la "sociedad del beneficio" (preferimos esa expresión a la más usada de sociedad de consumo, que puede cargarse de una implícita valoración negativa, que no se orienta al consumo en cuanto tal sino al beneficio privado que se obtiene sobre la base de la manipulación de ese consumo, y que, por otra parte, cuando es asumida positivamente, crea el equívoco de transferir la positividad del fenómeno del consumo hacia el plano socialmente no positivo del beneficio). Sin embargo, aquí no podemos profundizar ese problema y nos limitamos a plantear algunas consideraciones sobre la relación entre los

cular, en las pp. 79-103, donde se desarrolla un discurso sobre San Cataldo. De este trabajo, hace tiempo agotado, sería recomendable hacer una reedición con actualizaciones sobre la situación actual.

58 Annnabella Rossi, *Indagine sul gusto per l'arredo in una piazza di Trastevere*, en "La crítica sociológica", n. 10, 1969, pp. 87-103.

consumos de masa y su disfrute por parte de la clase subalterna. De todos modos, conviene advertir que no se puede identificar legítimamente el problema de las comunicaciones de masas (que potencian los consumos) con el de la cultura de masas. Los dos problemas, no obstante presentar muchas analogías, no coinciden; a través de las comunicaciones de masas en efecto, pueden trasmitirse, al menos desde un punto de vista teórico, tanto contenidos de la cultura de élite como de la cultura folklórica. Que esto ocurra muy raramente (la cultura de élite resulta a menudo adaptada y "banalizada" cuando se la canaliza a través de los medios de comunicación de masas, y el folklore resulta casi siempre deformado cuando es trasmitido a través de estos canales) no es cosa que incumba a las comunicaciones de masas en cuanto tales, sino al uso que hacen de ellas las clases en el poder.

La tercera categoría, en fin, comprende aquellos productos elaborados por la clase dominante para la clase subalterna y es una categoría que podría ser sintetizada con la expresión *producida para e impuesta a.* Esta categoría es vastísima y, sobre todo en los últimos veinticinco años, ha ido articulándose en innumerables objetos de todo tipo; categoría ya presente en las sociedades preindustriales, en las sociedades industriales occidentales asume modalidades totalmente diferentes, haciéndose cada vez más vasta, proporcionalmente al desarrollo de estas sociedades. Los casos son innumerables, y nosotros por lo tanto citaremos sólo algún ejemplo significativo.

Hacia fines del 1800 algunas tipografías, entre las que se destacan la Salani de Florencia y la Campi de Foligno, comienzan a editar en extensas tiradas, hojas rectangulares con *historias* de diferentes géneros —de guerra, de amor, de delincuencia, de desastres naturales, obscenas, canciones en general— con el dibujo de una o más escenas relativas al episodio. Este tipo de impreso que tiene numerosísimos precedentes europeos en la *imagerie populaire*, a partir de la difusión

de la imprenta, es creada exclusivamente para la clase subalterna que, al menos en aquella época e independientemente de los sucesivos fenómenos de *revival*, es su única consumidora.

Innumerables productos relativos a la vestimenta (chales, pañuelos de cabeza, etcétera) y el amoblamiento (muebles, adornos, etcétera) o conectados de alguna manera con la dimensión lúdica de las clases subalternas (discos, juguetes, etcétera) presentan claramente el *estigma* de la *diversidad*, limitándose a imitar a los productos análogos de la cultura hegemónica, con los cuales no comparten de ninguna manera las características de solidez —aunque sea relativa y siempre en los límites de la *necesidad comercial del deterioro*—, de perfección técnica y, por consiguiente de mejor respuesta a su utilización concreta.

Estas tres categorías que constituyen el cuarto nivel propuesto por nosotros como expresión de aceptación total y, parcialmente y en distinta medida, los otros tres niveles, pueden ser funcionales a la clase en el poder. Se plantea así el problema de la función narcotizante del folklore, que trataremos en el capítulo siguiente.

LA FUNCION NARCOTIZANTE DEL FOLKLORE

Los planos de los que hemos hablado en el capítulo anterior no están tan nítidamente diferenciados en la realidad como lo hemos planteado en nuestro discurso para mayor comodidad del análisis. En concreto, no existen líneas rígidas de demarcación, de modo que un documento folklórico dado puede ser bajo algunos aspectos, impugnador, y puede, bajo otros aspectos, cumplir una función de integración. Es decir, procuramos sostener que el folklore no puede de ninguna manera ser comprendido teniendo en cuenta exclusivamente la clave impugnadora propuesta por nosotros, en cuanto cumple también una función de adaptación respecto a la sociedad en la que viven los individuos pertenecientes a la clase subalterna. Desde este punto de vista, que proponemos integrar a la clave impugnadora, el folklore se presenta globalmente como *un conjunto de respuestas, producidas o bien aceptadas por la clase subalterna, en una realidad social caracterizada por el dominio de clase.*

El concepto mismo de *tradición* resulta útil para indicar en concreto cómo se materializa la función

narcotizante del folklore; el folklore, en efecto, aunque según los estudiosos más avanzados no se identifica exhaustivamente con el "saber tradicional", sin embargo, lo comprende como un aspecto particularmente relevante. No hay dudas, en efecto, de que las expresiones, los símbolos, en general toda la cultura oral trasmitida tradicionalmente a nivel popular, forman parte del folklore, "cultura de las clases subalternas".

En el folklore, por consiguiente, está largamente representada —inclusive por la lentitud del ritmo de cambio cultural de la que ya hemos hablado— la cultura tradicional, es decir, aquella cultura más directamente ligada a una problemática pretérita; pero esa ligazón no legitima el verla exclusivamente como un hecho de orden "arqueológico" y no también como hecho social actual, determinado por motivos económicos, culturales y políticos bien precisos. Los dos órdenes de aspectos —"arqueológico" y "actual"— no se excluyen en este contexto en forma automática, por cuanto ambos constituyen facetas del mismo problema, que es el problema de las causas del folklore visto como efecto de la dominación económica, y por lo tanto también cultural, sufrida en el curso de los siglos por las clases subalternas.

En la cultura de estas clases, en efecto, siguen viviendo, y teniendo una función conservadora, valores y temas que las otras clases hoy han "superado": se plantea así el problema del "retraso cultural" de las clases subalternas, que es un reflejo de su retraso económico, del que se ha hablado ampliamente en los capítulos anteriores.

El hecho, entonces, de que la cultura de las clases subalternas haya sido dominada por la cultura hegemónica, como ya se ha dicho, hace que en el folklore encontremos una serie de valores y de temas que cumplen una función de mantenimiento del *statu quo*, es decir aquella función de la que se ha señalado la utilidad que presta a las clases dominantes y el daño que causa a las clases dominadas.

He aquí algunos ejemplos de temas narcotizantes, difundidísimos en el folklore de las diferentes regiones italianas, que hemos tomado de la literatura popular.

Uno de ellos es aquel según el cual *es necesario contentarse con la propia suerte:*

Es lo bastante rico quien se contenta con poco.[1]

Quien con poco se contenta
Ahorra un peso y engorda.

Si hay en el mundo felicidad
Está sólo en el contentarse
Y quien quiera siempre cambiar
leyes, estado y condición
se romperá los cojones.[2]

El tiempo es un hombre honrado;
Es mejor conseguir poco que nada;
Contentarse con poco es no equivocarse nunca.[3]

Cualquiera es amo si se contenta con lo que tiene.[4]

Mejor así que peor;
Es rico quien se contenta con poco;
Poca ropa, poco pensamiento;

---

1 *Al'è abastanzza rich col ch'as contenta d'poch (Piamonte).*
Giuseppe Pitrè, *Proverbi*, vol. 3, cit.

2 *Chi del poch sa contentass / Scamp om pez e'l deventa grass. / Se gh'e al mundo felicita / Sol la sta nell contentars / E chi orav semper cambia / legge, stat e condiziu / le secade de coju. (Lombardía).*
Bonifacio Samarani, op. cit.

3 *El tempo l'e galantomm. / L'e mei ciappa pocch che nagott. / A contentass del pocch se svaglia mai. (Milano).*
Eugenio Restelli, *op. cit.*, Caterina Santoro, op. cit.

4 *Ognun al è scior se al sa contentasi dal so. (Friuli)*
Giuseppe Pitrè, *Proverbi*, vol. 3, cit.

Se duerme según está hecha la cama;

Poco es mejor que nada

Mejor que nada, marido viejo

Contentándose con lo que se tiene, se es amo.[5]

Quien está contento es rico.[6]

Quien está contento es rico.[7]

Un tema análogo es aquel según el cual *conviene tener paciencia*, una paciencia que a menudo es una espera genérica de un cambio que se le pide exclusivamente al tiempo:

Quien no tiene paciencia, se atormenta;

Quien tiene paciencia ve su venganza;

Quien quiere una buena venganza, la deja en manos de Dios

El tiempo no echa culpas a nadie;

Todo tiene su fin.[8]

Otro tema, todavía, es el del destino, según el cual *la existencia de cada hombre se desenvuelve conforme con lo establecido por el destino.*

El destino, en general, es entendido como una

5 *Megio cussi che pezo. / Xe rico chi se contenta del poco. / Poca roba, poco pensier. / Se dorme come xe fato 'l leto. / Poco xe megio che gnente. / Pitosto che ngente, mario vecio. / A contentarse del soo se xe siori. (Veneto).*
Angelo Dalmedico, *op. cit.*

6 *Chi é content, é rech. (Romagna).*
Aldo Spallicci, *Proverbi romagnoli*, Milano, Martello, 1967.

7 *Qui est cuntenu est riccu (Sardegna).*
Giuseppe Pitré, *Proverbi*, vol. III, cit.

8 *Chi non pazienta se tormenta. / Chi g'ha pazienza vede le so vendete. / Chi vol bona vendeta in Dio la rimeta. / El tempo non fa torto a nessun. / Tuto g'ha 'l so fin. (Veneto).*
Angelo Dalmedico, *op. cit.*; Cristoforo Pasqualigo, *op. cit.*; G.A. Cibotto, *op. cit.*

entidad mítica, sobrehumana, con la cual es conveniente no tener ningún contacto, y que fija de una vez para siempre la suerte de los individuos, en el momento de su nacimiento.

Un testimonio de la medida en que está presente el tema de la ineluctabilidad del destino en el folklore meridional nos la proporciona el cuento popular calabrés que transcribimos:

Había una vez un rico más rico que un duque, más rico todavía que un rey, en fin, era más rico que el mar. Un día le dijo a un sirviente: —Ve, traeme un cartero, que debo enviar una carta importante. El sirviente sale y va a la casa de un zapatero pobre, que se llamaba Testa y solía prestarse a trabajar como correo. —Maestro Testa, ven, que te llama mi patrón para mandarte a llevar una carta y así te conseguirás algo. El zapatero va a la casa del rico. —¿Qué ordenáis, excelencia? —Escucha, debes ir hasta la cima de aquella montaña donde hay una pequeña llanura. Y se la indicaba desde el balcón. —¿La ves? allí en el medio, hay un monton de peñascos. Cuando llegas llamas: ¡Oh Fortuna de Don Filomeno, oh Fortuna de Don Filomeno! Entonces ella saldrá y tú le darás esta carta; le dices que no me mande más riquezas, que no tengo dónde ponerlas y que me incomoda que todos los días me mande dinero. ¿Has entendido? —Sí, Señor, he entendido. —Muy bien, ya que has entendido, decidamos cuánto debo darte. —Excelencia, ¿no ve qué frío hace con la montaña cubierta de nieve? Déme doce pesos —¡Qué pretencioso eres! Te doy diez. —Excelencia puede ver que estoy descalzo y con este tiempo tan riguroso moriría en el camino. —Si quieres ir, vas, si no llamo a otro. —Yo no voy. —Está bien. Bajando las escaleras el pobre Testa decía: —Déjeme ir, que diez pesos son más que suficientes. Y repetía: —Excelencia, déme la carta, que iré. —No, ahora

si quieres ir te doy nueve. Testa se va otra vez y vuelve. —Ahora, si quieres ir te doy seis. Viendo el pobre Testa que cada vez disminuía más la paga, dijo: déjeme ir. Toma la carta y parte. Camina, camina, sube a la montaña y ve una gran llanura. Mira, mira y ve grandes peñascos. Se acerca y llama: — ¡Oh, Fortuna de Don Filomeno;oh, Fortuna de Don Filomeno! Después de haber llamado varias veces, sale una mujer toda sudada. —¿Qué hay, por qué me llamas? —Me mandó Don Filomeno para darte esta carta y me dijo que no le mandases más riquezas, que está cansado y no sabe dónde ponerlas. —Está bien, espera un poco. Entre tanto cae una granizada que deja blanca toda la llanura. —¿Has visto esta granizada? Debo mandarle otras tantas monedas de oro. —Escucha, ¿dónde esta mi fortuna que quiero verla? Vete aquí bajo el barranco y llámala. Y la fortuna aparecerá. Desciende hacia el valle y llama:— ¡Oh, Fortuna de Testa! — ¡Oh, Fortuna de Testa! ¡Y hubiérais visto! Sale una pordiosera toda desarrapada con los ojos legañosos. Se veía que era una holgazana. —¿Para qué me llamas? —Te ruego que no me mandes más hambre, que vengas en mi ayuda, y que me digas por qué me has reducido a dormir en la paja y, ¡por caridad no me mandes más desgracias! Se produce otra granizada más densa que la primera —¿has visto todas estas piedras de granizo? Debo mandarte otros tantos piojos. — ¡Maldita sea el alma de tu madre!; Toma una piedra y la persigue hasta que desaparece. — ¡Pobre de mí! , dice el pobre Testa. Y volvió a lo del rico. —¿Has visto a la Fortuna? —Sí Señor. —¿Y qué te dijo? —¿Has visto esa granizada? —Sí. —Dijo que debía mandarte otras tantas monedas de oro. —Ella me las manda y yo las gasto. Le da los seis pesos a Testa y éste se va. El rico llama a todos los sirvientes y los manda al mercado —Id a comprar tocino y quien lo tenga que lo traiga aquí. ¡Y hubiéseis visto! Un depósito lleno de tocino. Después manda a comprar todos los gatos de la aldea y los libera en medio de todo aquel tocino para que se lo coman. Los gatos dormían sobre el tocino y no lo tocaban, inclusive para no comerlo se alimentaban de ratones. Después de ocho días el rico mandó a constatar los daños. Volvieron los sirvientes. —Excelencia, el tocino está intacto y los gatos están gordos como el mundo. —Oh, ¡Qué trampas me hace la fortuna! ¿Sabéis qué quiero hacer? Id a la flota, alquilad un barco, cargad todo el tocino y los gatos, id lejos del reino y lo vendéis a menor precio del que pagamos. Así lo hicieron. Cuando llegaron a alta mar, se levantó un viento que los llevó lejos. Llegaron a una ciudad, desembarcaron y fueron a una cantina a comer: Prueban la comida, la encuentran amarga, desagradable, insípida. —¿Qué comida es ésta? ¿Con qué la condimentan? —¿Con qué la condimentamos? Con aceite de oliva salvaje, a falta de otro. Tomando un pedazo de tocino se lo dan al hotelero. —Condiméntalo con esto. Hecho esto, lo prueba. — ¡Oh, qué belleza! Toda la ciudad se conmueve y venden todo aquel tocino a precio de oro. Una vez que parten el viento los lleva a otra ciudad. Desembarcan para comer, les preparan la mesa y viendo que en cada lugar había una verga, llaman al dueño. —¿Para qué sirve esta verga? Es que de otra manera, ¿Cómo podríais comer? —Cómo, ¿debemos comer con la verga? —Seguro, de otra manera las ratas no os dejarán probar nada. En efecto apenas trajeron la comida los ratones se agolparon alrededor de los platos y ciertamente se veían obligados a alejarlos con las vergas. —Espera, que ahora los hacemos desaparecer nosotros. Uno de ellos va al barco atracado, toma una gata, y se la lleva a la cantina. —¿Qué traes? —preguntó el dueño. — ¡Mira que hermoso animalito!— ¡Es realmente gracioso! ¿Y qué hace? —Obsérvalo. Y la deja en libertad. ¡Y hubiéseis visto! En un

abrir y cerrar de ojos mató a todos los ratones. Toda la ciudad se puso en movimiento para ver aquella gata; todos decían: —Han traído un animalito que mata a los ratones como un enfurecido. Nos ha llegado el paraíso. Comenzaron a vender los gatos a cien ducados cada uno y, entre el tocino y los gatos, llenaron el barco de oro y plata. Volvieron a su país; cuando llegaron dispararon un cañonazo, avisando que llegaba el barco con los sirvientes de Don Filomeno. Llegan al palacio. —Y qué ¿os librásteis de todo? —Nos libramos realmente: mande los carros para transportar el dinero. Le contaron lo ocurrido, y cuando vio todo aquel dinero dijo: —¿Así que la fortuna quiere mandármelo? Que me mande cuanto quiera, que yo lo acepto.
El rico siguió siendo bello, rico y alegre y el pobre Testa siguió lleno de piojos y por milagro recibió los seis pesos[9].

Examinando rápidamente el contenido de este cuento, podremos notar que el rico es presentado como todavía más rico que un duque, que un rey, que el mismo mar y la riqueza se vuelve, así —para quien no la ha visto jamás y ha estado obligado a sufrir sus efectos y a fantasear sobre ella— mítica o directamente sobrenatural. El rico, para enviar una carta importante tiene necesidad de un cartero, uno de los tantos trabajos ocasionales que debe procurarse, para alcanzar el mínimo para su supervivencia, un zapatero pobre de la aldea. Y el maestro Testa acude, porque un rechazo sería imposible, además de dañoso. El encargo consiste en pedirle a la fortuna de Don Filomeno que no lo moleste más con el continuo flujo de riquezas, pero no obstante tanta riqueza —antes bien precisamente a causa de ella— Don Filomeno no duda en negociar con puntillosa mezquindad la suma que corresponderá al zapatero. Y de nada valen las argumentaciones de Testa diciendo que hay tanta nieve y que para él, "naturalmente" descalzo (y es un motivo amargamente irónico que un zapatero deba estar descalzo), existe el peligro de morir en el camino: es todo inútil puesto que si él no acepta habrá siempre algún otro que por diez pesos se sentirá dichoso u obligado a cumplir con el encargo. El maestro Testa rechaza la oferta y se va; cuando vuelve —Cu 'nu scornu si campa 'nu jornu[9bis] —, advierte un proverbio, y el pobre no tiene derecho a los actos de arrogancia— la paga ha disminuido y disminuirá todavía más las próximas veces, en una irónica demostración de la eticidad de la libertad de contratación, que se convierte para el más fuerte de los dos en la libertad de rechazar al otro, quien, obligado por la necesidad, no puede sino aceptar. El diálogo, "naturalmente", al no ser un diálogo entre pares nos presenta al rico quien se dirige al pobre con el tú, mientras éste debe responderle con el usted, uso particularmente difundido en la Italia meridional. El encuentro con la fortuna del rico se produce, y se sabe que la riqueza continuará afluyendo al palacio señorial quiera o no quiera Don Filomeno; al maestro Testa, en cambio, su fortuna —"tutta sciunduta, cu' l'occhi tutti gariusi"— no podrá reservarle más que otra hambre y otros piojos, innumerables otros piojos, tantos como la densísima granizada. Al destino no se puede sino sufrirlo —oponerse a él sería de locos o de niños—, amarga herencia de una época en la que el pobre era demasiado débil e impotente para poder siquiera imaginarse artífice de sus propias condiciones de vida, pero tema todavía hoy presente a nivel folklórico. A través del comercio (decidido por Don Filomeno aunque la orden es introducida con una apariencia de libertad —"¿sabéis qué quiero hacer?"— que suena involuntariamente irónica), ines-

9 Raffaele Lombardi Satriani, *Racconti, popolari calabresi*; vol. III, Vibo Valentia Marina, pp. 143-149, véase también nuestro *Il calzolaio Scalzo, en "Quaderni calabresi", a.II, n.1, Enero 1965, pp. 7-9.*

9 bis. Con una humillación se salva un día.

peradamente lucrativo del tocino y de los gatos, Don Filomeno se hace todavía más monstruosamente rico y es una feliz intuición aquella que habla de una riqueza que afluye más fácilmente a uno ya rico que a un pobre. En efecto a nivel sociológico, es posible sostener que "como la riqueza y el poder, también la fama sigue un ritmo acumulativo; más se tiene más se puede tener. Se trata... de valores relativos que tienden a traducirse el uno en el otro; para el rico la vía del poder es más fácil que para el pobre; quien tiene una buena posición social tiene también más ocasiones para enriquecerse[10]. Y mientras Don Filomeno asciende en la riqueza y la felicidad, el pobre Testa sigue "lleno de piojos y por milagro recibió los seis pesos". De nada le sirvió pedirle a su fortuna que no le mandara más desgracias: su destino no puede ser modificado, deberá seguir siendo pobre.

Desarrollando coherentemente este tema del destino, el hombre no tendría margen alguno de elección, debería aceptar el curso de los hechos sobre los cuales no puede influir ni siquiera mínimamente, puesto que tratar de oponérseles sería inútil: el hombre más que vivir sería vivido por algo que lo trasciende.

Pero otro grupo de proverbios, creencias, cuentos y así por el estilo —igualmente actuales y vivientes— se mueve en una dirección diferente, a saber, en la dirección afín aunque por ciertos aspectos distinta de la del destino delineada por otro tema: el tema según el cual la existencia de todo hombre está regulada por la fortuna.

La norma que se deduce de ellos es que es preciso actuar —aunque sea de manera fijada ritualmente— para contrarrestar la suerte adversa, para hacerle cambiar su curso sin, por otra parte, empeñar a los dominados en una lucha contra los dominadores.

Ateniéndonos a los proverbios veremos que:

10 C. Wright Mills, *La élite del poder*, F.C.E., México, 1965.

Es mejor pobre afortunado,
Que no rico y desgraciado.[11]

Es mejor nacer sin nariz que sin fortuna.[12]

Quien cambia casa cambia fortuna.

Cambia lugar que cambiarás la suerte.

La fortuna es una rueda:
da vueltas y revueltas.

La fortuna es una rueda.

La rueda de la fortuna está hecha en escalera
Quién la baja, quién la sube.

Llega el tiempo en que la rueda gira
Pero no siempre la fortuna ayuda.

Dame fortuna y arrójame al mar.

Suerte, y vete a dormir.

Mejor suerte que juicio.

Fortuna queremos,
El saber no sirve.

Suerte mande Dios,
Que el saber no sirve para nada.

Contra la fortuna no sirve el saber.

La suerte hace falta hasta para freír los huevos.

Hace falta suerte, hace falta fortuna,
Hasta para freír los huevos.

Sería mejor que no hubiese nacido quien no tiene suerte.

(Sicilia)[13]

11 *L'è mei pover fortuna / Che n'è rich mà disgrazià (Milano)* Eugenio Restelli, *op. cit.*

12 *Xe megio naser senza naso, che senza fortuna. (Véneto).* Cristoforo Pasqualigo, *op. cit.*

13 *Cu cangia casa cangia fortuna. / Cangia locu ca cangia sorti. / Fortuna e rota. / La fortuna e fatta a rota, / Sempri vota e sboia; / La rota di fortuna e fatta a scala, / Cui la scinni e cui l'acchiana: /*

Ahora bien, en el cuento popular siciliano Scarparieddu la protagonista es perseguida por la suerte y después de mucho sufrir se la cautiva ofreciéndole, sobre el alto monte donde ella se encuentra, gachas en un florero.[14]

Hoy es lunes y mañana martes,
Mi suerte desde allí se va;
Y se va por un largo camino,
Ven, suerte, y habla conmigo;
Ven rápido y no tardes,
Ven rápido y no me hagas asustar,
Ven y dime cómo debo salvarme.
(Sicilia)[15]

A esta plegaria se le hacen seguir tres avemarías, tres padrenuestros, tres glorias, y, en fin, la señal de la cruz.

No es necesario realizar ningún gesto, pues tienen el poder de ofender a la suerte, haciéndola más feroz. Por ejemplo, es común el hábito que consiste en, sentándose a una mesa, hacer girar un cuchillo horizontalmente; también es común el pasatiempo consistente en aplicar la palma de la mano derecha sobre el extremo del respaldo de una silla (pumu di seggia) y hacerla girar siempre en un sentido. No hay cosas más peligrosas que estos hábitos: la suerte hace empeorar cada vez más la condición de quienes han realizado esos actos. Es necesario, por consiguiente, neutralizar rápidamente la grave ofensa, haciendo girar el cuchillo y la silla en sentido inverso, y la suerte cambiará; se cree, en efecto que en el momento en que se hace girar el cuchillo o la silla la fortuna gira precisamente en ese sentido[16].

La presencia contemporánea en el folklore de los temas del destino y de la fortuna nos autoriza a advertir cómo, según la cultura popular, por un lado el destino determina desde el comienzo el curso de la vida de los individuos, que deberán mantenerse alejados de él, dada la inutilidad y, a menudo, la peligrosidad de todo posible contacto. Por otro lado, la suerte es una rueda, puede cambiar, los hombres pueden tratar de hacerle cambiar su curso, aunque, el equilibrio entre la actividad y la inercia, provocado por un temeroso respeto, es utilísimo y puede ser roto hasta por un acto aparentemente inocente. En esta tensión entre la actividad —intento de vivir la propia existencia en la libertad y el riesgo, aunque sea conquistados mágicamente— y la inercia, que instiga como un antiguo vicio al cual sin embargo es placentero dejarse arrastrar, está la ambivalencia del folklore, tendido entre los dos polos extremos de la vida, asumida individual y realistamente, y de la fatalidad, que anula toda acción orientada con un sentido realista.

Esta contradicción no resuelta entre actividad e inercia provoca una tensión dramática directamente inherente a la experiencia cotidiana de las clases subalternas cuya vida transcurre bajo el influjo de una angustia profunda, sobre la cual se insertan, para hacer posible la supervivencia, un cúmulo de esperanzas, que se trata de resolver dentro de órdenes culturalmente significativos, preestablecidos justamente para evitar la disgregación.

Pero el contacto con la realidad no es directo: se produce a través de la mediación de las prácticas

Veni lu tempu che la rota vota / Ma 'un e sempri chi la fortuna ajuta. / Dammi fortuna e jettami a mare. / Sorti, e va' curcati. / Megghiu sorti ca giudiziu. / Fortuna cci voli, / Lu sapiri 'un giuva. / Sorti manna Diu, / Ca lu sapiri non servi a nenti. / Contra fortuna non vali sapiri. / Cci voli sorti macari a frijri l'ova; / Cci voli sorti, cci voli fortuna, / Anchi a frijri l'ova. / Megghiu non avissi natu cu' nun havi sorti. (Sicilia).
Giuseppe Pitre, *Proverbi*, vol. 4, cit.

14 Giuseppe Pitré, *Usi costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. II, Palermo, Pedone Lauriel, 1889, p. 529.

15 Oggi e lu luni e dumani lu marti, / La me' sorti di dda si parti; / E si parti di longa via, / Veni, Sorti, e parra cu' mia; / Veni prestu e nun tardari, / Veni prestu e 'un mi fari scantari, / Veni dimmi com'haju a campari. (Sicilia).
Giuseppe Pitré, *Usi costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. II, cit.

16 Giuseppe Pitré, *ibidem*.

mágicas, intentos de no ser trastornados por la vida sino de dominarla.

La narcosis producida por el folklore es más activa, por otro lado, a través de los textos que subrayan el tema: *la autoridad es necesaria.*

Se trata de documentos en los que la autoridad se presenta como algo ineluctable, útil, para una convivencia armoniosa de los hombres entre sí, a quienes en el fondo no les queda más alternativa que adaptarse a la estratificación social, aceptando ocupar cada uno, ordenadamente, el puesto que le corresponde en la organización social.

He aquí, por ejemplo, los proverbios:

Barca sin timón,
Va derecho a la perdición.

El orden es pan,
El desorden es hambre.[17]

El mismo significado asume la parábola siciliana, citada en el capítulo anterior, según la cual las diversas concreciones de la autoridad constituyen los ejes sobre los cuales el Eterno Padre ha fundado el mundo.

Otra categoría de documentos folklóricos pueden ser agrupados bajo el tema: *en la sociedad no pueden ser todos iguales.*

Todos no pueden estar en la misa detrás del cura.
Todos no pueden vivir en la plaza.[18]

Un ejemplo significativo en esta dirección puede estar dado por la presencia, en general, en los cuentos populares, de la figura del rey, del señor o del patrón

17 *Barca senza timù, / La va prest a perdiziù. / L'ordine l'è pan, / El disordin l'e fam.* (Lombardia).
Bonifacio Samarani, *Proverbi Lombardi*, cit.

18 *Tutti no' star a messa arente al prete. / Tutti non pol star de cas in piazza.* (Veneto)
Cristoforo Pasqualigo, *op. cit.*

y de la de los subalternos, que pueden ser campesinos, pescadores, pastores. En esos cuentos se plantea la estratificación social propia de la época en la que las diferentes narraciones han sido elaboradas. La estratificación ha sido acogida en gran medida, pasivamente: en efecto, sólo en algunos cuentos el rey desempeña el rol de héroe negativo —es decir, es malvado, cruel, opresor, y terminará siendo castigado por sus maldades— pero en la mayor parte de ellos el rey es un héroe positivo —es decir, se demuestra bueno, fuerte, valiente y como premio de sus valerosas acciones vivirá una vida "feliz y contenta"— y resulta planteado como modelo digno de ser mirado con admiración y benevolencia. Es decir, que se sugiere una identificación con el poderoso pero no se discute casi nunca la injusticia objetiva de las condiciones en las que se ejerce el poder.

Según otro tema, la infelicidad y la insatisfacción son características de todos los hombres.

Para este tema, el sufrir por una situación concreta, surgida históricamente y por lo tanto históricamente modificable, se reabsorbe en la categoría universal y por ello extremadamente genérica, de la infelicidad existencial. Dato constitutivo de la naturaleza humana, el sufrimiento debido al dominio de clase pierde cualquier eventual característica de estímulo a la acción: no nos rebelamos en efecto, sino excepcionalmente contra la propia condición de hombres.

Contentos en este mundo no hay ninguno,
Aunque se dice que el hombre contento muere.[19]

El hombre no está nunca contento.[20]

19 *E content a 'sto mond no gh'e nessun, / Anzi se dis che l'omm content el moeur.* (Milan).
Eugenio Restelli, op. cit.

20 *L'om no l'è mai content.* (Bérgamo).
Bonifacio Samarani, *Proverbi lombardi*, cit.

Ninguno está contento con su estado;
El hombre no está nunca contento.[21]

Nadie está contento con su suerte.[22]

En este mundo el Señor no quiere ver a nadie contento.[23]

Ni siquiera uno en ciento, está de su suerte contento.[24]

Ninguno está contento de la fortuna que le da Dios.[25]

Otro tema presente en el folklore sostiene que *la ignorancia es preferible al saber*. La función compensadora de este tema es inmediatamente evidente; las clases subalternas, abandonadas a las bien conocidas condiciones de analfabetismo total o parcial, consideran a la cultura intelectual como algo hostil —y así es en efecto, siendo cultura de las clases en el poder y siendo disfrutada principalmente por esas clases—, por lo cual contraponen polémicamente a la "cultura" de los "otros" la propia "ignorancia".

La ignorancia le pone los cuernos a la razón.[26]

21 *Niun al è content dal so stat. / L'omo no xe mai contento.* (Véneto).
Angelo Dalmedico, *op. cit.*
22 *Nisciuno l'è contento de so sorte.* (Genova).
Giuseppe Pitré, Proverbi, vol. III, cit.
23 *A st' mond è Signor in vor indson di cuntent.* (Romagna).
Aldo Spallicci, *Proverbi romagnoli*, cit.
24 *E non è un per cento, di sua sorte contento.* (Toscana)
Fortunato Bellonzi, *Proverbi toscani*, cit.
25 *Niune est cuntentu de sa fortuna qui dat dues.* (Cerdeña).
Giovanni Spano, *Proverbi sardi*, Cagliari, Tip. del Commercio, 1871.
26 *L'ingnoranza la fa i corni a la reson.* (Milán).
Eugenio Restelli, *op. cit.*

Quien más entiende, más sufre.[27]

Para otro tema, en fin, es bueno estar atado a la propia aldea. En ella, en efecto, aunque suceda cualquier cosa, uno no muere de hambre; que esto sea refutado por la realidad —basta pensar en la renta media per cápita en la mayor parte de las aldeas y fracciones[28]— no impide que, a nivel de la cultura folklórica, la pobreza se funda en la dimensión colectiva del amor a la propia aldea que actúa en concreto como factor de inmovilismo.

A la sombra del propio campanario, no se muere de hambre.[29]

El listado de los temas narcotizantes podría continuar, como podría continuar la ejemplificación tomada de la literatura popular a propósito de las diferentes áreas folklóricas italianas.

Pero en este punto nos interesa subrayar cómo, más allá de los temas específicos, todo el "saber tradicional" es usado a menudo, por los mismos individuos pertenecientes a la cultura subalterna, en una clave conservadora.

Desde este punto de vista podemos señalar cómo cualquier producto folklórico puede desempeñar una función narcotizante. Si, a modo de ejemplo, un tema como el de *la autoridad es necesaria* es narcotizante por su contenido explícito y por sus efectos,

27 *Chi più capisse, più patisse.* (Veneto).
Angelo Dalmedico, *op. cit.*
28 Faltan datos estadísticos estratificados socialmente; en los últimos años, sin embargo, han sido efectuados sondeos en algunas aldeas del sur de Italia; V., por ejemplo, Annabella Rossi, *Tre famiglie del Sud*, en "La critica sociologica", n.6, 1968, pp. 44-48; Luigi Lombardi Satriani —Annabella Rossi, *Economia e vita pastorale*, en AA.VV., *Coste d' Italia*— la Sardegna, ENI, Milán, Ricordi, 1969, p. 48.
29 *A l'ombra del so campanil, no se mor da fame.* (Veneto).
Angelo Dalmedico, op. cit.

con diferentes modalidades pero sustancialmente con la misma carga inmovilizante, termina por actuar también así un producto cultural impugnador "por posición". Por ejemplo, la perdurabilidad de la ideología mágica en el mundo subalterno es, como hemos sostenido en el capítulo anterior, impugnadora por posición, de la universalidad de la disfrutabilidad concreta de la ciencia médica, pero refiriendo la exposición a los individuos pertenecientes a la clase subalterna se podrá notar cómo la perduración de esa ideología mágica opera como medio para retardar y obstaculizar el disfrute de los servicios sanitarios (proporcionados, por otra parte, de manera netamente diferenciada según la pertenencia de clase).

Ahora bien, los mismos documentos folklóricos clasificados por nosotros en el segundo nivel de impugnación, no obstante presentar una determinada condición social como injusta, subrayan al mismo tiempo la inmodificabilidad, induciendo, aunque con valoraciones fuertemente coléricas, a una contemplación deshistorizante de una estructura ineluctable.

También los testimonios folklóricos clasificados por nosotros en el primer nivel de impugnación pueden resolver la protesta en una dimensión puramente verbal, que cumple asimismo la función de "válvula de escape" de una rebelión que, en la medida en que se encuentra ya frente a una serie de modelos preestablecidos, no será llevada a cabo en el nivel de la praxis, enredando a los posibles "rebeldes" en una lógica meramente declamatoria.

Y aquí termina por revelarse la objetiva ambigüedad de la cultura folklórica; ella es impugnadora —explícita e implícitamente, y en los diferentes niveles— de la cultura en el poder, pero ésta última trata continuamente y casi siempre lo logra, de absorber y hacer prácticamente inoperante la función impugnadora, potenciando en cambio la narcotizante, razón por la cual una cultura nacida esencialmente para enfrentar al poder termina por convertirse en una cultura funcional al poder.

Esta ambigüedad —a la que se acompaña una nítida ambivalencia— constituye una peculiaridad que caracteriza de tal manera —en las condiciones dadas— la "zona" folklórica, que no es posible de ninguna manera prescindir de ella en cualquier discurso sobre la cultura de las clases subalternas.

Pero esa ambigüedad no puede ser adoptada como motivación válida para desinteresarnos del folklore; conviene tomarla en cambio como punto de partida para un atento reconocimiento de la franja cultural subalterna, a fin de actuar lúcidamente —sin mitificaciones fáciles, pero también sin sumarias liquidaciones— con las clases dominadas en la perspectiva revolucionaria de su real liberación.

Libro
impreso en
los talleres EDIGRAF
Delgado 834, Buenos Aires,
Argentina, en el mes
de noviembre de
1975